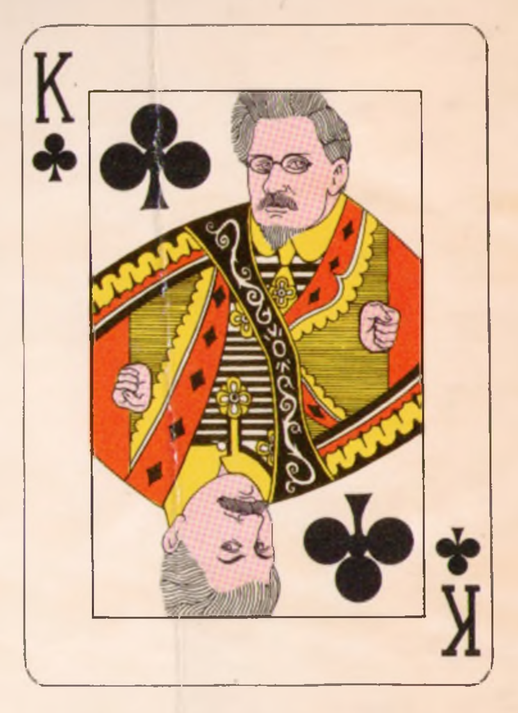
CONTRA ALTHUSSER



Ernest Mandel
Jean Marie Brohm
Jean Marie Vincent
J. M. Poiron - Daniel Bensaïd
Catherine Colliot-Thélène
Alain Brossat - Denise Avenas

editorial madragora

Ernest Mandel
Jean Marie Brohm
Jean Marie Vincent
J.M. Poiron-Daniel Bensaïd
Catherine Colliot-Thélène
Alain Brossat-Denise Avenas

CONTRA ALTHUSSER

Introducción Manuel Cruz

editorial
madrágora



bailén 35
barcelona 10

Título de la Ed. original: Contre Althusser

Traductor: José Sarret Grau
Diseño de la cubierta: Enric Abad
Impreso en España – Printed in Spain
por Sololibros, S. A. Avda. José Antonio, 160
Barcelona – España
ISBN: 84-85235-01-0
Depósito Legal: B. 34.355-1975

NOTA A LA EDICION ESPAÑOLA

El presente volumen recoge un conjunto de trabajos, aparecidos originalmente en diversas publicaciones francesas, que tienen como denominador común el tema que tratan: Althusser. Son dos las características que unifican a los diferentes autores: la distancia crítica que adoptan frente a aquél, y la perspectiva política —la de la IV Internacional— en la que todos ellos se sitúan.

En la presente edición hemos añadido —a modo de introducción— el trabajo de M. Cruz, "El concepto de revolución en Althusser", que hace intervenir, en la discusión, a autores pertenecientes (o más cercanos) a nuestro contexto cultural. Dicho trabajo, compartiendo con los demás la primera característica —la distancia crítica— se separa de ellos en la segunda. Creemos que esta diferencia, más que perjudicar la unidad del volumen, enriquece, con otra perspectiva, el proyecto común. Proyecto crítico, por otra parte, de notoria actualidad en el panorama actual de la problemática marxista, panorama que el presente libro puede enriquecer, creemos, eficazmente.

LOS EDITORES.

El concepto de REVOLUCION en ALTHUSSER

INTRODUCCION

Manuel Cruz Rodríguez

1. Advertencias previas

Vayan por delante, antes de entrar en lo que es propiamente el objeto de este trabajo, una serie de consideraciones previas.

1.1. En primer lugar, si he escogido este aspecto dentro de la problemática althusseriana —por delante de problemas epistemológicos, metodológicos, etc., ha sido, entre otras razones, por el íntimo convencimiento de que, en este momento, la cuestión de más interés respecto a Althusser y sus discípulos es ver el juego político que su teoría —de su práctica no cabe hablar— ha sido capaz de dar, en qué medida todo su montaje teórico es capaz de traducirse en propuestas concretas, en actitudes ante la práctica.

1.2. Para acercarme al concepto que intentaba detectar, he tenido que dar —parafraseando al mismo Althusser— un largo rodeo a través de otros conceptos —los de "clases" y "lucha de clases", esencialmente. Sólo a partir de ellos podía rastrearse el de "revolución". De alguna forma puede parecer que este rodeo es inútil en la medida en que, al final de él —y esto ya puede adelantarse— es muy poco lo que se encuentra. Sin embargo, pienso que esta impresión sería equivocada: si al final del rodeo se encuentra el vacío teórico, la no-existencia (o la existencia "tenue") del concepto de revolución, dicho rodeo lo que demuestra es la *necesidad* del vacío, la imposibilidad de pensar dicho concepto *desde los supuestos del althusserianismo*, la necesidad de cambiar de terreno teórico.

1.3. Es de todo el mundo sabido que en Althusser existe un hiato, una distancia casi insalvable, entre lo que es su montaje puramente especulativo y sus textos —los menos— directamente

políticos. No acaba de verse por otro lado, en qué medida, entre ambos aspectos, puede existir una relación causa-efecto. De ahí que, para cubrir este espacio, para tender un puente entre estas dos dimensiones, haya recurrido a textos de autores en la línea althusseriana que, en un intento sistematizador, han procurado cubrir esos huecos, dar una imagen global y armónica del proyecto del francés.

Los textos que utilizaré serán los de Marta Harnecker[1] y E. Fioravanti.[2] Más allá de la razón "sistemática" a la que aludía, no oculto que el recurrir a estos autores encubre una doble finalidad. Por una parte, colaborar a acabar con esa actitud provinciana —tan propia de nuestro colonizado contexto cultural— que "celebra", "saluda", cualquier obra, cualquier trabajo, independientemente de su calidad, por el solo hecho de haber sido realizado por un autor nacional. Sin duda, no es esa la mejor forma de contribuir a dignificar nuestro panorama teórico. La mejor forma pasa pro procurar, ya en la misma "práctica teórica", ser al máximo rigurosos, críticos, exigentes. (Obviamente esto lo digo pensando en Fioravanti, no en la chilena a la que, en este caso, no aludo). Por otra parte, estos textos vienen a demostrar lo nocivo, lo esclerotizante, de las actitudes escolásticas. Sin minusvalorar para nada lo que de pedagógico (y, por tanto, político) puedan tener dichos trabajos no puede dejar de constatarse que, en ambos autores, el excesivo respeto, la estricta fidelidad a la terminología y categorización althusserianas, funcionan como un lastre y les compromete en los defectos y "tics" —que no son pocos— del francés.

2. El planteamiento en Marta Harnecker

2.1. Definición de las clases a través de los conceptos de Modo de Producción, Formación Social y Coyunturas Políticas.

Es decir, a través, de tres de los conceptos fundamentales del Materialismo Histórico tal como se lo plantea Althusser.

(Insistiendo en lo que decía hace un momento, el lector verá que, sólo al aceptar esto, al establecer esta metodología, Marta Harnecker queda hipotecada a Althusser en un doble aspecto. Por

[1] Marta Harnecker, "Los conceptos elementales del materialismo histórico", México, Ed. Siglo XXI, 6.ª edición 1971.
[2] E. Fioravanti, "El concepto de modo de producción", Barcelona Ed. Península, 1972

un lado, convierte las clases en un "concepto a definir" (y, en última instancia, "a construir"). Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, acepta elaborar dicho concepto a través de otros de un nivel epistemológico muy diverso. Puesto que no está nada clara (por utilizar una expresión benévola) la relación existente entre el "objeto abstracto-formal" que es el Modo de Producción y el "objeto real-concreto"[3] que es la Formación Social. Más difícil resultará entonces entender como pueden ser definidas las clases a través de conceptos tan heterogéneos. ¿Podrán ser consideradas como "objetos abstracto-formales" (?) a nivel de Modo de Producción? ¿Y como "objetos real-concretos" a nivel de Formación Social? ¿Es, entonces, el mismo concepto "desdoblado"?...)

Hablando a nivel de Modo de Producción, sin embargo, Marta Harnecker plantea la relación entre dicho concepto y el de clase social como la gran aportación *de Marx* al estudio de las clases y de la lucha de clases ("El gran aporte del marxismo al estudio de las clases sociales ha sido, precisamente, establecer esta relación").[4] De ahí la definición: "Las clases sociales con grupos antagónicos en que uno se apropia del trabajo del otro a causa del lugar diferente que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado".[5] Y dicho lugar está determinado, en última instancia, por las relaciones de producción, esto es, por las relaciones que dichos grupos mantienen con los medios de producción (relaciones de propiedad o no-propiedad). Esto es lo más importante (y Marta Harnecker lo subraya): que las clases se definen por su lugar *en lo económico*, y, aquí, por las *relaciones de producción.* (Como se verá, probablemente está aquí la fuente de las discrepancias M. Harnecker/Fioravanti (= Poulantzas), que tendrá unas consecuencias en el plano político nada desdeñables).

Esto, por supuesto, no implica que los factores extraeconómicos no intervengan para hacer comprensibles las clases y sus relaciones. Intervienen, y en según que modos de producción —vgr.: el M. de P. Feudal— de forma fundamental. Sin embargo, esto no altera para nada las afirmaciones anteriores. La "determinación en última instancia por lo económico" es eso: en última

[3] N. Poulantzas, "Poder Político y clases sociales en el estado capitalista", trad. cast. de Florentino M. Torner, México, Ed. Siglo XXI, 1969, pg. 6.
[4] Marta Harnecker, op. cit., pg. 181.
[5] Marta Harnecker, ibid, pg. 180.

instancia, y su reconocimiento no debe hacer temer —como teme siempre Fioravanti— la caída en el economicismo.

En el M. de P. Capitalista sólo existen dos clases antagónicas: la burguesía y el proletariado. El "problema de las tres clases" lleva a Marta Harnecker a rozar la cuestión que en un paréntesis anterior planteaba: ¿qué significa exactamente hablar de la existencia de una clase a nivel de modo de producción, si éste es un "objeto abstracto-formal"? La "existencia" de la que aquí se habla no puede ser más que, por así decirlo, una existencia "lógica", y afirmar que en el M. P. C. sólo existen dos clases únicamente puede significar que sólo son *lógicamente necesarias* dos clases.

Sin embargo la cosa no acaba aquí. Porque no es solamente que Marta Harnecker defina las clases sociales a través de dos conceptos de un nivel epistemológico diferente, sino que, además, cada uno de ellos permite extraer determinaciones diferentes referidas a aquellas. Con lo que las preguntas anteriores podrían repetirse ahora, complicadas: ¿Cómo pueden deducirse determinaciones a partir de conceptos dispares? ¿Son determinaciones referidas a un mismo concepto o a conceptos distintos —las clases a nivel de modo de producción y a nivel de formación social? ¿Serán, en un caso, "determinaciones a nivel abstracto-formal" y, en otro, "determinaciones a nivel concreto-real"?

La cuestión puede no ser trivial, si se considera que las determinaciones que se van a deducir tienen un interés político de primer orden. Así, el concepto de interés de clase, que es el deducido en primer lugar. Puede ser de dos tipos: interés espontáneo inmediato e interés estratégico a largo plazo. Este último, que es el que aquí puede tener más relevancia ("sólo los intereses estratégicos a largo plazo representan los verdaderos intereses de clase"[4]) es definido en los siguientes términos: "... los intereses estratégicos a largo plazo son los intereses que surgen de la situación propia de cada clase en la estructura económica de la sociedad"[5] ¿De qué se habla al hablar de "estructura económica" y de "sociedad"? Del Modo de Producción, claro está. ¿Y qué es lo que surge de la "situación" de un concepto —las clases— en otro concepto —la estructura económica de la sociedad? Y este surgimiento ¿qué otra cosa puede ser sino "necesidad lógica"? Pero del interés de clase, ¿puede decirse que es "lógicamente necesario"?

[4] Marta Harnecker, op. cit., pg. 181.
[5] Marta Harnecker, ibid, pg. 180.

La segunda determinación deducida es la de conciencia de clase, intimamente vinculada a la anterior ya que Marta Harnecker afirma que "un individuo tiene conciencia de clase cuando está consciente de sus verdaderos intereses de clase".[6] Esta no nace espontáneamente, y no debe ser confundida con instinto de clase.

Este último —tercera determinación— es la tendencia a reaccionar de una manera típica que una clase social posee por su situación objetiva dentro de la producción. Puede hablarse, por tanto, de "instinto de clase/proletario" y de "instinto de clase pequeñoburgués", etc. (Como hace Althusser[7] en un contexto algo diferente).

Si se abandona el nivel "abstracto del M. de P." y se "desciende" al más "concreto" de la formación social, la primera necesidad que se impone es la de introducir un nuevo concepto.[8] El de **estructura de clases,** para poder pensar la articulación de las diferentes clases y fracciones en los diferentes niveles de una formación social. En esta coexisten (o pueden coexistir) muy diversas clases vinculadas en diferentes relaciones de producción. La clase dominante en las relaciones de producción dominantes, lo es también en la formación social.

En cualquier caso, sea cual sea el lugar que ocupe una clase (dominante o subordinado) en la estructura, Marta Harnecker reconoce veladamente lo que yo algo más arriba apuntaba: que, de alguna forma, las clases no son las mismas —o no se puede decir lo mismo de ellas— si se desciende al nivel de una sociedad históricamente determinada. "...cada una de estas clases sufre modificaciones al estar articulada a todas las demás y desempeñar un papel dominante o subordinado en esta articulación".[9]

Y quizá la modificación más importante es la que se produce a nivel político, donde "surge la necesidad de la intervención política para reproducir las condiciones de explotación, cosa que *formalmente, a nivel del modo de producción puro, parecía no ser necesaria*."[10] (subrayado M. C.). Es importante dejar cons-

[6] Marta Harnecker, ibid, pg. 182.

[7] L. Althusser, "Para leer El Capital", trad. cast. de Marta Harnecker, México, ed. Siglo XXI, 1969, pg. 6.

[8] Acepto aquí, por no entrar en cuestiones de otro orden, la definición de concepto como "unidad de significación de un discurso científico" contrapuesta a la de noción que sería la "unidad de significación de un discurso ideológico". Vid. M. Castells y E. de Ipola, "Metodología y Epistemología de las ciencias sociales", Madrid, Ed. Ayuso, 1975, pg. 142

[9] Marta Harnecker, op. cit., pg. 184.

[10] Marta Harnecker, ibid, pg. 185.

tancia de la "aparición" de la necesidad de la intervención política, en la medida en que, como examino más adelante, estas afirmaciones pueden entrar en contradicción con lo que el mismo Althusser expone en su Presentación a la obra de la Harnecker.

En cualquier caso, la introducción de la dimensión política no hace a la autora perder de vista aquello que, en última instancia, determina las clases: el nivel económico. Y es el dominio en éste el que determina el dominio en la estructura social. En este sentido, la postura M. H. es muy precisa y ajustada, demostrando saber hacer uso del concepto de "sobredeterminación" (cosa que no sucede en Fioravanti).

A través del concepto de estructura de clase, cabe deducir dos elementos diferentes. Por una parte, las clases de transición. Estas aparecen a nivel de formación social tan solo. En palabras mismas de Marta Harnecker: "la pequeña burguesía... no existe como clase al nivel de modo de producción puro, sino que aparece como tal a nivel de la formación social".[11] Hay por tanto, como puede verse, dos tipos de "existencia" para las clases.

Por otra parte, y según el lugar ocupado en la estructura de clase, se puede hablar de un segundo concepto deducido: el de situación de clase. "Las clases *se definen* (sic) por su **situación** en la estructura social".[12] Parece innecesario resaltar las resonancias estructuralistas de esta afirmación. (De la misma forma que la constante y sistemática confusión entre lo "abstracto-formal" y lo "concreto-real" denuncia la incapacidad althusseriana —herencia inequívoca del peor estructuralismo— para distinguir el plano epistemológico del ontológico). Aunque quizá sí valga la pena señalar que no queda muy claro cuales son los "títulos" de este concepto, al que M. H. dedica muy poco espacio y que no acaba de presentar ningún respaldo teórico. Parece más bien que introduce este concepto como un "concepto-puente" entre "instinto de clase" y "posición de clase". Una especie de efecto retórico para poder dar un cierto juego teórico/práctico a los conceptos definidos a nivel de modo de producción.

Finalmente, al pasar al nivel más concreto, el de la coyuntura política (o "momento actual"), surgen, a través de él, dos determinaciones: la posición de clase y la fuerza social.

La posición de clase —o toma de partido por una clase en una coyuntura política determinada— tiene su origen en la situación

[11] Marta Harnecker, ibid. pg. 188.
[12] Marta Harnecker, ibid. pg. 189.

de clase. Esta "crea", por así decirlo, un instinto de clase, que es el que hace que los miembros de esa clase tomen partido por aquella a la que realmente pertenecen. Algo asi como:

situación de clase → instinto de clase → posición de clase
(Formación Social) (Modo de Producción) (Coyuntura Pol.)

Haría falta disponer de esos "Conceptos elementales del Materialismo Dialéctico" (que en la obra se anunciaban) para entender, por un lado, cómo conceptos pueden "crear" (?) conceptos, y, por otro, cómo un concepto definido a nivel de formación social —la "situación de clase"— puede engendrar un concepto definido a nivel de modo de producción. (Porque ¿y si resulta que estamos hablando de una fracción de clase que "no tiene existencia" en el M. de P.? ¿Qué "instinto de clase" puede tener?). Por eso afirmaba más arriba que el concepto de "situación de clase" es algo asi como un "concepto-puente": porque, sin él, el instinto de clase adquiere un carácter sospechosamente metafísico, fatal. De esta otra forma consigue presentar un respaldo "real", y no aparecer como "el-instinto-que-en-el-modelo-abstracto-formal-le-correspondería-poseer".

La segunda determinación deducida a través del concepto de coyuntura política es la de fuerza social. Las fuerzas sociales serían algo así como las clases en su tercer nivel de existencia: cuando participan en la lucha política. Se introduce por tanto, la distinción clase/fuerza social, justificada en un texto de la "madu-

M. de P. F. S. Coyunt. Polit.

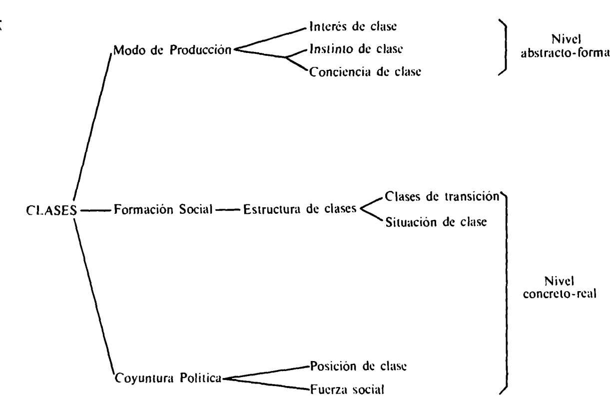
ración teórica de Marx".[13]

Con lo que, de alguna manera, podría esquematizarse todo lo anteriormente expuesto en la forma que se muestra en la pág. 16.

2.2. La lucha de clases

"La **coyuntura política** es el 'momento actual' de la lucha de clases en una formación social o sistema de formaciones socia-

[13] Vid. Louis Althusser, "La revolución teórica de Marx", trad. cast. de Marta Harnecker, México, Ed. Siglo XXI, 1968, pg. 25.


CLASES
Modo de Producción
Interés de clase
Instinto de clase
Conciencia de clase
Nivel abstracto-formal
Formación Social
Estructura de clases
Clases de transición
Situación de clase
Coyuntura Política
Posición de clase
Fuerza social
Nivel concreto-real

les".[14] O, en un lenguaje más críptico, "la coyuntura, objeto de la práctica política y lugar privilegiado en que se refleja la individualidad histórica de una formación, es la situación concreta de la *lucha política* de clases".[15] Este es el nivel en el que, en el planteamiento de M. H., tiene lugar la lucha de clases. Y ello porque, en la coyuntura política "Las relaciones sociales consisten en prácticas de clase, situándose en ellas las clases sociales en *oposiciones:* las clases sociales sólo pueden concebirse como prácticas de clase, y esas prácticas existen en oposiciones que, *en su unidad, constituyen el campo de la lucha de clases*".[16] (Exceptuando este punto y el de la cuestión de las "fuerzas sociales", las diferencias entre la Harnecker y Poulantzas, como se podrá ver, son muy profundas). Aunque, por otra parte, afirmar que la lucha de clases tiene lugar a nivel de coyuntura política no deja de ser una perogrullada, teniendo en cuenta que a ésta la hemos definido como el "momento actual" de aquélla.

La lucha de clases se da en los tres niveles de la estructura social global. Hay, por tanto, una lucha económica, una lucha ideológica y una lucha política. De estas tres dimensiones en las que se manifiesta una misma lucha de clases cabe preguntarse cual es la determinante. Aunque, de alguna forma, puede parecer que la pregunta es innecesaria, ya que hemos llamado al marco, al terreno en el que se desarrolla la lucha de clases, **coyuntura** *política*. Además, la afirmación marxiana de que toda lucha de clases es una lucha política parece hablar muy claro respecto a cual de los tres niveles es el determinante.

Y, sin embargo, Marta Harnecker no acaba de aceptar abiertamente dicha determinación. Reconoce que "el enfrentamiento definitivo de las clases antagónicas sólo se produce cuando la clase oprimida pasa a cuestionar es sistema de poder que hace *posible su condición* de explotación",[17] esto es, "el sistema que *permite* la reproducción de las clases antagónicas en cuanto tales"[18] (subrayado M. C.). Pero la reticencia es evidente: cuestionarse el sistema de poder es condición necesaria ("sine qua non"), pero no suficiente, para llegar al enfrentamiento definitivo.

[14] Marta Harnecker, op. cit., pg. 152.
[15] N. Poulantzas, op. cit. pp. 111-112.
[16] N. Poulantzas, ibid. pg. 100.
[17] Marta Harnecker, op. cit., pg. 206.
[18] Marta Harnecker, ibid. pg. 207.

Dicha reticencia tiene unas resonancias althusserianas claras. Althusser, al obviar, al esquivar el lugar de la práctica en sentido fuerte —y, en especial, de la práctica política— a base de calificar a lo que podría llamarse simplemente "actividad", como "práctica",[19] se ve incapaz de dar cuenta de la lucha de clases. De alguna manera, lo que le sucede a Marta Harnecker puede considerarse análogo: es cuestión de que la política tenga/no-tenga un lugar determinante. Para ello se introduce una artificiosa distinción —del mejor estilo althusseriano— entre "la" política (la lucha de clases en general) y "lo" político (la lucha política). A la lucha de clases se la ha bautizado como "la política", pero luego no es tal, porque resulta que engloba tanto lo político como lo no-político. Además, este juego de palabras tiene la cualidad suplementaria de resolver aparentemente el problema de la determinación de uno de los tres niveles. Para que nadie pueda acusar a M. H. de que su lucha de clases "en general" no es más que la yuxtaposición de tres luchas "en particular", es cuestión de llamar a una de estas ("interpelar", que diría Althusser) con el mismo nombre que aquélla. Y nada más. Algo así como: "si se llaman de la misma manera, por algo será...".

No es éste el único punto que no queda claro en el planteamiento de la lucha de clases que M. H. presenta. Así, vgr., el problema que Althusser llamaría "del papel del individuo en la historia",[20] aquí vuelve a aparecer. Si los hombres no son sujetos, sino "soportes", "portadores", ¿qué significa exactamente la lucha de clases? Es decir ¿quien la protagoniza? ¿O es, por así decirlo, un combate "ciego"? Marta Harnecker no esquiva el plantear el problema en los términos "clásicos": "Al afirmar el marxismo (i. e. Althusser) que las clases son las portadores de determinadas estructuras está rechazando toda concepción voluntarista acerca de las clases sociales".[21] Y se podría completar la frase añadiendo "...para caer de lleno en una concepción determinista de las mismas". ¿Qué otra cosa se puede seguir de definirlas como "efectos de la estructura social global sobre los individuos"?

Obviamente, no es la política lo que está en primer plano. Y son las afirmaciones del principio del apartado sobre el terreno en

[19] En este punto, vease mi Tesis de Licenciatura, "Althusser: Teoria y Filosofía", especialmente el apartado "Balance crítico"

[20] Vid. L. Althusser, "Para leer...", op. cit., pp. 122-123.

[21] Marta Harnecker, op. cit., pg. 197.

que tiene lugar la lucha de clases —la coyuntura política— las que confirman esto. Dejando aparte que incluso ese terreno es un "falso terreno" —ya he mostrado cómo ni ahí en la política es realmente determinante— ¿en nombre de qué, cómo se justifica el haberle "encerrado" en ese terreno? Hablando de las característi-cas de la clase capitalista en una formación social, M. H. dirá: "En el nivel político, por ejemplo, surge la necesidad de la intervención política para reproducir las condiciones de explotación, cosa que formalmente, *a nivel de modo de producción puro, parecía no ser necesaria*"[22] (subrayado, M. C.). (Como ya mostraré más adelante, esto posiblemente entra en contradicción con las afirmaciones —más "izquierdistas"— del último Althusser, el cual, en la Presentación al libro de la chilena, afirma cosas tales como que "la lucha de clases está... enraizada en la producción misma", o "la lucha de clases propia de la sociedad capitalista es consustancial con la sociedad capitalista".[23])

2.3. La revolución y el partido político

A) No es anticipar demasiado adelantar que la diferencia fundamental entre M. Harnecker y Fioravanti en lo relativo al concepto de revolución, es que mientras en la primera —con todas las salvedades que quepa hacer— dicho concepto es *posible*, en el segundo, por el contrario, es *impensable, imposible* —como consecuencia, por supuesto, de las premisas que él mismo ha sentado previamente.

De entrada, hay un dato, sintomático, que vale la pena subrayar: el apartado 5 del capítulo VIII, dedicado al concepto de transición, es, en palabras de la misma autora, "uno de los más débiles del libro".[24] No es casualidad. Es aquí, en el interior de este apartado, donde va a tener cabida el concepto de revolución.

La transición debe entenderse como el paso de un modo de producción a otro. O, precisando, el reemplazo de las antiguas relaciones de producción por otras nuevas, adecuadas al desarrollo actual de las fuerzas productivas. Proceso que tiene lugar de forma espontánea sólo hasta un cierto límite. Las clases dominantes en las viejas relaciones de producción las defienden y hacen interve-

[22] Marta Harnecker, ibid. pg. 185.
[23] L. Althusser, "Presentación", en Marta Harnecker, op. cit. XIV-XV.
[24] Marta Harnecker, ibid. pg. 155.

nir su poder —el Aparato (represivo) de Estado y los Aparatos Ideológicos de Estado que controlan— en dicha defensa.

Es en este contexto —descrito, como puede verse, en términos "clásicos"— en el que cuadra hablar de la revolución. "A través de la lucha de clases, de la revolución, es como es posible destruir el poder de las antiguas clases dominantes y sus consecuencias económicas".[25] Por supuesto que esa "transición" sólo puede tener lugar en el seno de una formación social determinada —que es, con todas las reticencias que se quieran, lo único "real". Como que en ella coexisten diferentes relaciones de producción, la transición significará un cambio de dominancia: "una de las relaciones de producción hasta entonces subordinada empieza a adquirir un papel cada vez más importante hasta que llega a constituirse en *la relación de producción dominante* a nivel de la estructura económica".[26]

Todo este proceso, como decía hace un momento, sólo puede tener lugar haciendo intervenir la acción política. La transición del capitalismo al socialismo —que, es, naturalmente, lo que aquí me ocupa— no puede producirse de forma espontánea —a diferencia, vgr., de la transición feudalismo-capitalismo. En este caso, lo primero que se establece son las relaciones jurídico-políticas. Y esto sólo puede conseguirse a través de una revolución que dé el poder político a la única clase que puede acabar con las antiguas relaciones de producción: la clase obrera. "El proceso *consciente y violento* de destrucción de las antiguas relaciones de producción, esto es, la **revolución,** es la ley general que caracteriza el cambio de dominación de la relación de producción por otra en una formación social determinada"[27] (subrayado M. C.). (Sin embargo, nótese que este planteamiento, esencialmente correcto, sobre todo en lo relativo a la necesidad de la existencia de unas determinadas condiciones objetivas previas, olvida la más mínima referencia —imprescindible teniendo en cuenta, sobre todo, los lectores en los que piensa la autora— a la teoría leninista del "eslabón más débil"). La acción política revolucionaria, pues, llega un momento en que se adelanta a las relaciones de producción: "el proceso espontáneo del desarrollo social, preparado a nivel de la infraestructura, es reemplazado por la *actividad consciente de las masas guiadas por la clase más interesada en romper con*

[25] Marta Harnecker, ibid, pg. 156.
[26] Marta Harnecker, ibid, pg. 157.
[27] Marta Harnecker, loc. cit.

el antiguo sistema"[28] (subrayado M. C.). Todo lo cual lleva a plantearse el segundo aspecto que se anunciaba en el título del apartado: el partido político.

B) En sentido estricto, puede afirmarse que esta cuestión del partido político, Marta Harnecker nunca la encara abiertamente. Ella habla —según las ocasiones—, de "partido de la clase obrera", de "partido revolucionario", de "partido marxista-leninista", etc. Por el contrario, nunca aparece la expresión "partido comunista". Y no parece estar pensando en ninguno de ellos —en ninguno de los "oficiales", se entiende— cuando, hablando de las formas de la lucha de clases, sugiere como tales "En el frente ideológico: publicaciones, emisiones de radio y televisión *de orientación revolucionaria; utilización revolucionaria* de las concentraciones políticas y campañas electorales, etc."[29] (subrayado M. C.). Sin embargo, nunca llega a precisar exactamente sus posturas en este terreno. Lo cual no deja de contactarla —una vez más— con Althusser. De ella cabría decir lo que Ranciere afirma, a propósito del francés, en su último libro: "Aquí está también el secreto de la dialéctica de los marxistas de salón. Una vez que han definido doctamente la necesidad para la clase obrera de organizarse, el "papel dirigente" de la clase obrera, de su Partido, de la ideología proletaria, etc., ellos son perfectamente libres de encarnar o no estas abstracciones en tal realidad empírica. Es así como el teórico "comunista" o sus colegas "marxistas-leninistas" pueden justificar por el mismo discurso —susceptible de justificar lo que sea— posiciones políticas diferentes".[30] Confirmando esto, no deja de ser significativo que en los apartados más directamente políticos del libro de la chilena, las citas de Althusser escaseen y prácticamente sólo aparezcan referencias de los clásicos. Esto vendría a ratificar la crítica de Aron, cuando denunciaba[31] la inexistencia de una teoría del partido político dentro de la obra del francés.

Con todo, sería injusto silenciar que Marta Harnecker dice algo más acerca del papel de ese "partido revolucionario". Algo más no exento —incluso ello— de reticencias y vacilaciones. Así,

[28] Marta Harnecker, ibid, pg. 156.
[29] Marta Harnecker, ibid, pg. 208.
[30] Jacques Ranciere, "La leçon d'Althusser", París, Gallimard 1974, pg. 52.
[31] Raymond Aron, "Lex marxismes imaginaires", París, Gallimard, 1970 (Hay trad cast. en Monte Avila con el título "Los marxismos imaginarios").

al hablar de las formas de la lucha de clases, reproduce un texto de Lenin acerca de los dos principios teóricos fundamentales para examinar esta cuestión: no ligar el movimiento a una sola forma determinada de lucha, aceptando y potenciando las que puedan surgir en el transcurso de la lucha de clases, por una parte, y considerar esta cuestión (de las formas de lucha) desde un punto de vista absolutamente histórico. Parece evidente que este texto no deja muy claro cual es el papel del partido de la clase obrera —porque no es de lo que se está tratando—, y, sobre todo —mal interpretado— puede dar pie a posturas espontaneistas. Marta Harnecker se anticipa a ese posible reproche, y asigna al "partido marxista-leninista" la función de "determinar en cada momento cual es la forma de lucha que debe ocupar el papel principal, y como deben subordinarse las otras formas a la forma principal".[32] Sin embargo, lo que me hacia decir más arriba que estas afirmaciones no están exentas de vacilaciones, es el hecho de que el párrafo siguiente no "se sigue" del anterior. Este parece haberse añadido con posterioridad, puesto que aquel comienza diciendo "Pero un partido marxista-leninista no debe limitarse a seguir las formas de luchas que aparecen espontáneamente en las masas trabajadoras (?)...".[33]

Muy poco "partido", como se ve, puede sacarse de estas consideraciones tan "escurridizas" acerca del partido político. E incluso más adelante —en el apartado "estrategia y táctica en la lucha de clases"— dichas consideraciones se convierten de escurridizas en vulgares —otro punto más que le conecta a Althusser: recuérdese su "Reponse a John Lewis". No cabe considerar de otra manera afirmaciones —en cursiva en el texto— como "sin participación de las masas no hay revolución" o "Es... en la lucha y no en las declaraciones donde se reconoce la verdadera vanguardia revolucionaria".[34] De ahí que, al tener que plantear la cuestión de las condiciones subjetivas necesarias para que la revolución social se lleve a efecto, M. H. no encuentre forma de dar cuenta del problema. Y así, recurre a un texto de Lenin, en el que se habla de la capacidad que ha de tener la clase revolucionaria para realizar acciones de masas vigorosas, etc., como cambio sub-

[32] Marta Harnecker, op. cit., pg. 209.
[33] Marta Harnecker, loc. cit.
[34] Marta Harnecker, ibid. pg. 211.

jetivo necesario.[35] Pero esta consideración, aquí, es absolutamente falaz. No es ese el problema. El problema es de dónde sale esa capacidad. Paradójicamente, es en este caso Althusser el que mejor responde a la cuestión —en un texto del año 62 ("Contradicción y sobredeterminación"), sólo parcialmente citado por la autora. "Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y 'sin salida' (para las clases dirigentes), las condiciones objetivas de la revolución en Rusia, y al *forjar, en ese partido comunista* que fue una cadena sin eslabón débil, *las condiciones subjetivas*, el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista"[36] (subrayado M. C.).

De alguna forma, Marta Harnecker demuestra estar presa de su planteamiento anterior: si **instinto de clase + situación de clase = conciencia de clase,** el problema del partido político queda obviado. Esto la autora lo ve, y es precisamente lo que le hace reconocer —con reticencias: "porque interfiere la ideología dominante"—[37] la necesidad de dicho partido. Olvidando la afirmación clásica de que la clase obrera, por sí misma —si se la abandona a su instinto— a lo máximo que llega es a posturas sindicalistas, trade-unionistas.

Culminación de esta enorme ceremonia de la confusión puesta en marcha por M. H. es el siguiente párrafo, que no me resisto a dejar de transcribir: "... estas condiciones objetivas y subjetivas que eran para Lenin las condiciones necesarias para que la insurrección general triunfara, no pueden ser usadas, por lo tanto, como criterio para determinar el momento en que debe comenzar una guerra popular prolongada (sic) que tiene como uno de sus objetivos, justamente, crear las condiciones de la revolución social".[38]

[35] Lo cual conecta muy directamente con la definición de "fuerza dirigente" que anteriormente —pg. 195 — había hecho la autora: "Lo que lo constituye (a un grupo social) como fuerza dirigente no es su número sino su papel político, es decir, su capacidad de tomar la iniciativa, formular metas adecuadas a cada etapa y encontrar formas justas de dirección. De esta manera, se gana la confianza de las masas revolucionarias que siguen, sin vacilar, sus directivas". Como dice Perich, "¡Así de fácil!".

[36] L. Althusser, "La revolución...", op. cit., pp. 78-79.

[37] Marta Harnecker, op. cit., pg. 183.

[38] Marta Harnecker, ibid. pg. 213.

3. El planteamiento en Fioravanti (Poulantzas)

3.1. ¿Desde dónde se explican las clases?

Es, sin duda, en la respuesta a esta pregunta donde hallamos la explicación de la caracterización de las clases sociales que hace Fioravanti, y desde donde, asimismo, podemos entender hasta qué punto sus conclusiones políticas son consecuencia lógica del planteamiento previo que él ha hecho de la cuestión.

Marta Harnecker[39] considera como el punto nodal estratégico de los errores teóricos de Poulantzas (que son los de Fioravanti) acerca del concepto de clases sociales, la caracterización que aquél hace del modo de producción. O, más exactamente, de lo que sea la matriz del M. de P. "Lo que distingue... un modo de producción, y que, por consiguiente, especifica un modo de producción, es *esa forma particular de articulación que mantienen sus niveles:* es lo que en adelante se designará con la palabra **matriz** de un modo de producción".[40] Ya en este punto puede detectarse cuál es la obsesión teórica de Poulantzas-Fioravanti: el miedo a caer en el economicismo. Para esquivarlo, es cuestión de, ya en el nivel más abstracto (el del modo de producción), explicar, no desde la economía, sino, hipostasiando, desde la "articulación".

Aunque esto, obviamente, no resuelve nada. La misma articulación, a su vez, debe ser explicada. Decir que ella es la matriz del M. de P. no es, a lo sumo, más que una redundancia. De ahí que, más adelante,[41] Poulantzas se vea forzado a reconocer que las relaciones de producción (propiedad, apropiación real) son las que determinan el tipo de articulación de los niveles del modo de producción.

Sin embargo, reconocer esto no significa aceptar la determinación de lo económico porque —y este es el punto que M. Harnecker no ve— las relaciones de producción son, aquí, entendidas de una forma peculiar. Y es en este punto donde el texto de Fioravanti resulta especialmente esclarecedor.

Para empezar, quede constancia de algunas perplejidades: La primera, y quizá menos importante, es el extremado "paralelismo" (por utilizar un término suave) que en muchos capítulos se advierte entre la obra de la Harnecker y la de Fioravanti. La se-

[39] Marta Harnecker, ibid, pp. 143-144, nota 10.
[40] N. Poulantzas, op. cit. pg. 6.
[41] N. Poulantzas, ibid, pg. 20.

gunda es la increíble confusión entre "proceso de producción" y "proceso de trabajo". Dice el autor en un apartado titulado "definición de proceso de producción o (sic) proceso de trabajo": "Llamaremos **producción** en general o **práctica económica** a todo proceso de transformación de un elemento determinado —natural o ya trabajado previamente— en un producto determinado, transformación que se efectúa mediante una actividad humana determinada, utilizando determinados instrumentos o útiles de trabajo".[42] Esta definición, que valdría para el proceso de trabajo, no vale para el proceso de producción, en la medida en que no tiene en cuenta un elemento fundamental: las relaciones de producción. Mal podrá dar cuenta de ellas Fioravanti si, al tener que definir la producción, se las olvida.

Esta confusión da pie a confusiones ulteriores. Y así, cuando entre propiamente en el tema (de las relaciones de producción) confundirá la cooperación —que se establece a nivel de proceso de trabajo— con la colaboración —que se da a nivel de proceso de producción—. Para él, las relaciones de cooperación recíproca "son las que se establecen cuando existe una posesión social de los medios de producción y ningún sector de la sociedad vive de la explotación de otro".[43] Un caso sería la "cooperación compleja", la cual "se establece sobre la base de la división técnica del trabajo (en los trabajos agrícolas de los pueblos primitivos, unos aran la tierra, otros siembran, etc.)".[44] Ahora bien, es claro que la "cooperación compleja", tal como la define Fioravanti, no implica forzosamente posesión social de los medios de producción. Así, en la gran industria capitalista se da la cooperación sobre la base de una división técnica del trabajo (en la cadena productiva), sin que ello implique en absoluto ningún tipo de *colaboración*, de propiedad social de los medios de producción.

En cualquier caso, si antes afirmaba que aquí las relaciones de producción son entendidas de una forma peculiar, es porque, en ellas, Fioravanti separa las relaciones de posesión (nivel económico) y las relaciones de propiedad (nivel jurídico-político). Con esto, las relaciones de producción se hacen "estallar", deben ser entendidas desde dos niveles a la vez. No se puede ya afirmar que la estructura social está *unificada* por las relaciones de pro-

[42] E. Fioravanti, op. cit. pg. 22.
[43] E. Fioravanti, ibid. pg. 47.
[44] E. Fioravanti, loc. cit.

ducción, porque éstas, a su vez, están "dispersas" en el nivel económico y el jurídico-político. Solo cabe hablar, entonces, de unidad debida a la "articulación de los niveles", etc.

Poco importa que, para llegar aquí, el autor incurra en interpretaciones erróneas de conceptos elementales. Lo importante para él es conseguir salvar la idea de la articulación y rehuir el fantasma del economicismo. Aunque para ello deba poner un signo igual entre "relaciones de posesión" y "relaciones técnicas de producción", o afirmar que sólo las relaciones de propiedad son relaciones *de clase* (¿por qué le niega este carácter a las relaciones de posesión?).

En realidad, todo el cap. III —"Las relaciones de producción"— es una muestra clarísima de violentación sistemática del discurso, a fin de acceder a unas conclusiones fijadas de antemano. Y esto es palpable desde el principio, en que saca a colación una cita de Marx en la que textualmente se afirma: "El conjunto de las relaciones de producción constituyen la **estructura económica** de la sociedad, la base concreta sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política...".[45] Cita que, obviamente, no favorece a Fioravanti. Sin embargo, con un tesón digno de mejor suerte, no tiene el más mínimo reparo en contradecir la cita que él mismo ha colocado y afirmar que las relaciones de producción también deben ser consideradas a nivel jurídico (!).

Para poder, de alguna forma, respaldar esta tesis (nada marxista, como puede verse), es cuestión de obviar los aspectos más conflictivos. Y así, más adelante, se da por supuesto que las relaciones de propiedad implican propiedad real, que los propietarios jurídicos son, automáticamente, propietarios reales ("aquellos que disponen de los medios fundamentales de producción"). Todo ello con una finalidad muy clara: es cuestión de subrayar la importancia del *derecho* de propiedad —soslayando la cuestión de la propiedad real— para así poder definir exhaustivamente las relaciones sociales de producción a nivel jurídico-político. Asimilando propiedad real a propiedad jurídica se escamotea la realidad de que la propiedad jurídica "per se" no tiene ningún valor. ¿Qué puede querer decir ("sensu estrictu") "relaciones de producción (sic) a nivel jurídico-político"? ¿Acaso existe alguna "producción jurídico-política"? Marx, mal que le pese a Fioravanti, dejó las cosas muy claras...

[45] Marx apud. Fioravanti, ibid. pg. 45

A partir de aquí, todo es posible. Incluso afirmar que "las relaciones sociales de producción son las relaciones de propiedad y de no propiedad que *los agentes de la producción establecen con los medios de producción*"[46] (subrayado M. C.), para, a reglón seguido —y esta vez acertadamente— definirlas como las relaciones de los *agentes entre sí*. O también puede suceder que, después, de afirmar que "Relaciones de posesión = Relaciones técnicas de producción = Relaciones de apropiación real (es la apropiación o no apropiación de los medios de producción por el productor en el proceso de trabajo. Nos referimos al exclusivo nivel económico)", se diga "En conclusión (sic), tenemos: a) A nivel económico: la apropiación del plus trabajo por el capital" (!), cosa que, como se ve, no es conclusión de nada. Un sentido de la inferencia realmente crítico el de Fioravanti.

3.2. Definición de las clases

A partir de lo anterior, cabe intentar ver qué concepto de clases sociales puede manejarse aquí. Naturalmente, será un concepto en relación con el de "relaciones de producción". Al igual que éste, va a participar de una misma dispersión, de una misma ambigüedad, en absoluto exenta de efectos políticos.

Afirma Fioravanti: "Para Marx y Engels... la palabra "clase" definía a un cierto estamento social con respecto al conjunto de la sociedad e incluía en sí el papel conservador o revolucionario que correspondía a ese estamento".[47] Las clases, pues, no se definen sólo por su lugar en lo económico, sino que, además, incluyen en su definición la dimensión política (revolucionaria o conservadora).

Como se verá, esta actitud frente a las clases es extremadamente coherente con lo que anteriormente afirmaba Fioravanti respecto a la matriz del modo de producción y las relaciones de producción. Una vez más, la obsesión del autor, es evitar el economicismo. De ahí que afirme: "El concepto de clase social, en la interpretación de Marx, no está referido exclusivamente a la estructura económica de la formación social, sino, por el contrario, al conjunto de estructuras y a las interrelaciones que existen entre

ellas".[48] Lo que significa que el estudio de las clases remite a la consideración de las relaciones de producción, tanto desde el punto de vista económico, como jurídico-político, o ideológico. La dispersión que antes denunciaba respecto a las relaciones de producción, es perfectamente aplicable ahora al concepto de "clase social".

Este es, sin duda, el lugar de la diferencia. Por lo demás, las correspondencias entre Fioravanti y M. Harnecker son frecuentísimas. Sin embargo, hay un punto en el que constantemente se insiste: las clases sociales —"agrupaciones de individuos antagónicos" (sic), en expresión del autor— se presentan siempre como el efecto de la articulación de las estructuras económica, político-jurídica e ideológica".[49] Articulación, por otra parte, cuya especificidad nunca acaba de verse en qué consiste.

Fioravanti ha sustituido, en parte, la fidelidad a Althusser —que se veía en la Harnecker— por la fidelidad a Poulantzas. Así (y valga como muestra), al igual que éste incurre en el error de pensar la formación social como una simple combinación de modos de producción. Para Fioravanti una formación social "es una combinación particular, específica, de varios modos de producción **puros.** La formación social constituye por sí misma una unidad compleja en la cual **domina** un cierto modo de producción, que imprime el carácter, sobre otros".[50] Dicho con otras palabras —las de Poulantzas—: "una sociedad concreta en un momento dado **—una formación social—** está compuesta de varios modos y formas de producción, que coexisten de forma combinada".[51] La misma subordinación se encuentra por lo que respecta al concepto de clase social.

Para reforzar estos puntos de vista, el español evita el penetrar en la cuestión del interés de clase, la conciencia de clase o el instinto de clase, cosa que, sin duda, le llevaría a conclusiones "inoportunas". En lugar de ello, alude al problema de la aristocracia obrera, para poder así insistir en la necesidad de recurrir a criterios políticos e ideológicos "puesto que los simples análisis

[48] Fioravanti, ibid, pg. 235.
[49] Fioravanti, ibid, pg. 239.
[50] Fioravanti, ibid, pg. 20.
[51] N. Poulantzas, "Les classes sociales", "L'homme et la societe", n.º 24-25, pg. 3((Hay trad. cast. a cargo de Carlos Díaz, con el título "Clases sociales y alianzas por el poder", en ZYX).

económicos nos conducirían, de una forma errada, a incluir la aristocracia obrera en la clase obrera" (!).[52]

Este planteamiento (que, como se verá en el apartado siguiente, lleva a conclusiones políticas equivocadas) se presenta como un planteamiento "de izquierdas", "revolucionario": "En la sociedad actual tienden a uniformarse los salarios; y por esta razón, para hacer un correcto análisis de clase, es preciso recurrir a criterios ideológicos y políticos, criterios que se definen por la forma en que participan los miembros de la sociedad en la lucha de clases".[53] Afortunadamente, la experiencia ha ido mostrando que las exhortaciones crispadas a la lucha de clases funcionan como pantalla —en los intelectuales separados de la auténtica práctica transformadora de la realidad— que intenta ocultar —en vano— el teoricismo y las contradicciones personales.

Porque sucede que, detrás de esta actitud "izquierdista", ni tan siquiera hay un planteamiento político claro. Porque mientras Marta Harnecker afirmaba: "Una clase que, *por su situación en la estructura económica, domina en la estructura de clase de una formación social determinada,* puede abandonar el poder político a otra clase para conservar *el dominio en la estructura económica,* lo que a su vez *determina su dominio en la estructura social*"[54] (subrayado M. C.), Fioravanti rehuye encarar esta cuestión —directamente política— y se limita a hablar de la clase "realmente" (?) dominante, o a decir que "El lugar específico que ocupa la clase burguesa en la estructura de clase determina el carácter de su intervención en el nivel político".[55] Lo que equivale a no decir nada. Porque ¿qué significa "realmente" dominante en la particular ontología de Fioravanti? ¿qué se quiere decir con lo de "el lugar específico en la estructura de clase", si éstas definen a los tres niveles —económico, jurídico-político e ideológico?

Realmente, Fioravanti no consigue evitar al lector una sensación de profundo desconcierto, reflejo claro de las contradicciones teóricas en las que se halla inmerso. Y para intentar, de alguna forma, dar salida a estas contradicciones, se ve obligado a insertar, al lado de afirmaciones del estilo de las que he mostrado, definiciones que caen dentro de la más exquisita ortodoxia. Vgr.:

[52] Fioravanti, op. cit., pg. 243.
[53] Fioravanti, ibid, pg. 246.
[54] M. Harnecker, op. cit. pg. 186.
[55] Fioravanti, op. cit., pg. 248.

"**La situación de clase** depende de las relaciones que los grupos establecen con los medios de producción, relaciones en las cuales intervienen (sic) elementos de la superestructura jurídico-política o ideológica. *Las clases sociales* son, pues, el efecto de diferentes niveles de determinación y *dependen, en última instancia de su situación en la estructura económica*"[56] (subrayado M. C.). Inobjetable.

Aunque ello no debe hacer olvidar que todo el planteamiento anterior, en función del cual —y esto es lo importante— va a extraer las conclusiones políticas, difiere del que podría suponerse por esta cita. Para Poulantzas-Fioravanti, las clases se definen a través de tres niveles, cuya articulación es un fin en sí misma y que no es explicada. En definitiva, se definen a través de tres niveles *yuxtapuestos*. No se olvide esto, pues es lo que permitirá entender —dentro de lo que cabe— las particulares concepciones de Fioravanti respecto a la lucha de clases y el partido político.

3.3. La lucha (?) de clases y el partido político

Al entrar en el análisis de la **coyuntura política** —espacio en el que se desarrolla la lucha de clases— Fioravanti aplica en las prácticas de clase los criterios que, a un nivel más general, acabo de mostrar. De esta forma, al hablar de la **posición de clase** —recuérdese: "toma de partido" por una clase en una coyuntura política determinada—, no podrá extraer de aquellos más que actitudes relativistas. O quizás es que es ése su interés. No deja de ser muy significativo que en vez de aplicar el concepto a las dos clases antagónicas de la sociedad capitalista, se preocupe únicamente por los casos de alguna forma "excepcionales". No es descubrir nada nuevo señalar la actitud contradictoria de la aristocracia obrera, o denunciar las vacilaciones de la pequeña burguesía. Todo ello es cierto, de acuerdo. Pero no es suficiente como para concluir, a partir de ahí, que "La posición de clase de un grupo social no es siempre la misma y depende de la coyuntura política".[57] Existe una situación de clase —poco voluble, por lo general— que es la que determina, en lo esencial, la toma de partido.

[56] Fioravanti, ibid. pg. 249.
[57] Fioravanti, ibid. pg. 251.

Sin embargo, a Fioravanti le interesa anticipar estas ideas, en la medida en que, en su particular análisis, las posiciones de la clase obrera, su práctica política en la formación social neocapitalista, demuestran que ya no es la clase llamada a subvertir el orden burgués. En este sentido, lo que no se le puede negar al autor es una profunda coherencia entre sus afirmaciones teóricas más generales —acerca del modo de producción, de las relaciones de producción, etc.— y las conclusiones politico-organizativas que de ellas extrae. Conclusiones que, para ser honesto, se ha de reconocer que Marta Harnecker o Althusser no comparten. Son más bien la hipoteca personal de Fioravanti respecto a Poulantzas. (No deja de ser muy significativo que el español apenas dedique espacio al concepto de "fuerza social" —el menos "poulantziano"). Obviamente, ello comportará que la lucha de clases va a ser entendida de una forma peculiar. De entrada, las relaciones explotador/explotado se desplazan de una formación social concreta y se sitúan en otro nivel: "las relaciones entre clases que existían en tiempo de Marx se han transformado y han pasado fundamentalmente a convertirse en relaciones entre países desarrollados y Tercer Mundo".[58] Este tesis —profundamente conflictiva, como es sabido— sirve para desplazar el problema y abrir una cuestión nueva: ¿cuáles son, entonces, las relaciones de clase en el seno de los "países desarrollados"?

La respuesta no se hace esperar: "en el interior de un país desarrollado ha de plantearse el problema de forma muy diferente y sustituir las relaciones de clases y *el concepto de explotación por relaciones de alienación*"[59] (subrayado M. C.). Si previamente las clases no se han definido, en lo básico, por su lugar en la producción, sino por su situación en los tres niveles, no hay ningún inconveniente en plantear ahora la relación entre ellas a nivel supraestructural, poniendo en primer plano la integración cultural e ideológica.

Aunque esto no obvia, por supuesto, la necesidad de explicar qué cambios se han sucedido a nivel de infraestructura económica. En este terreno, Fioravanti no consigue disimular las influencias de las ideologías imperantes en Mayo del 68. Concede gran importancia al consumo —por encima de la producción— y afirma que "La técnica y el automatismo conducen a un *dominio más*

[58] Fioravanti, ibid, pg. 257.
[59] Fioravanti, loc. cit.

intensivo de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción, dominio que desborda las relaciones sociales *dándoles una forma bien distinta*"[60] (subrayado M. C.).

Dejando aparte el posible peligro de tecnocratismo —que no creo que Fioravanti evite— y sus consecuencias teórico-políticas (equiparación de sociedades con un mismo grado de desarrollo de sus fuerzas productivas, sin tener en cuenta sus diferentes relaciones de producción), lo que sí es cierto es que la afirmación anterior pone muy directamente en cuestión el papel revolucionario de la clase obrera, y apunta cuál es, en su planteamiento, la nueva clase llamada a dirigir el tránsito a un nuevo modo de producción.

La estructura social, en este esquema, adquiere unos nuevos perfiles, y se han de buscar unos nuevos criterios de clasificacion. "El problema no debe, pues, plantearse a nivel de explotación, sino a nivel de integración. Deduciremos que la sociedad deberá estructurarse, si queremos intentar analizarla con un cierto rigor (!), en un país desarrollado, en individuos integrados y no integrados en el sistema. *La aceptación o el rechazo de los supuestos del sistema han de ser los criterios fundamentales para una nueva estructuración social*"[61] (subrayado M. C.). Francamente, no parecen unos criterios muy operativos, sobre todo si para definir la integración tan sólo se afirma que ésta "supone el aceptar los presupuestos económicos, políticos o ideológicos de la sociedad".[62]

Si la contradicción ya no es capital/trabajo, sino integración/rechazo, el antiguo planteamiento que enfrentaba a dos clases antagónicas (burguesía y proletariado) ya no valdrá, en cuanto dicho enfrentamiento venía dado por su lugar en la producción. Fioravanti no puede ser más claro: "En cuanto a *la lucha de clases, no hay más remedio que negarla* si se la considera como la forma de movimiento social que existía en las sociedades en vía de industrialización"[63] (subrayado M. C.). Las cosas ahora son diferentes, ya no existe una "clase pobre", como en el siglo XIX (como si el carácter potencialmente revolucionario de clase obrera dependiera de su nivel de consumo, y no de su lugar en la producción; para más sarcasmo, el autor presenta estas "aportaciones" como los primeros pasos de una "nueva era" dentro del marxis-

[60] Fioravanti, ibid. pg. 258.
[61] Fioravanti, loc. cit.
[62] Fioravanti, ibid. pg. 259.
[63] Fioravanti, ibid. pg. 260.

mo, "una era de renovación, de creación y de análisis científico").[64] La nueva clase dominante se define por el conocimiento, por su nivel de educación, y esto hace que su dominación no tome la forma de explotación —como cuando dicha clase se definía por la propiedad—, sino de alienación.

Fioravanti —que en esta parte sigue punto por punto a A. Touraine— no explica qué uso del término "alienación" está aceptando. Cuestión nada trivial si se considera que, en el transcurso de la obra de Marx, cabe diferenciar cuanto menos tres usos distintos del término.[65] Lo único que afirma es que "Se trata... de una relación social (?) más que de una relación económica".[66] Desde luego, no se puede decir que sea echar mucha luz sobre el problema.

En cualquier caso, lo indudable es que el conflicto social debe ser definido de una nueva forma. No se trata de riqueza —que ya no define a la nueva clase dominante— sino de conocimiento. Lo que está en juego es la información, porque ésta significa acceso a la decisión. Y es evidente, entonces, que la lucha revolucionaria no puede ser llevada por la clase obrera —que se define, precisamente, por su separación de la información y, en consecuencia, de la decisión. El único sector en condiciones de hacerlo es el formado por "elementos más resistentes intelectualmente" = "los detentores de la competencia científica y técnica" (Touraine). De ahí, que, al plantear la necesidad de formas nuevas de la lucha de clases, Fioravanti conceda especial importancia a los movimientos estudiantiles, en la medida en que son los estudiantes esos futuros detentores de los que hablaba Touraine (altos técnicos, científicos integrados en la producción, etc.).

Prescindiendo por un momento de los errores teóricos de las premisas, que son las que permiten extraer estas conclusiones, dentro de ellas hay un punto que merece interés y que permite empalmar con el segundo aspecto que se toca en este apartado: el partido político. Fioravanti, después de hablar de la necesidad de formas nuevas de la lucha de clases, cambia de terreno, y rehuye el plantear lo que posiblemente sería la cuestión principal: todo eso ¿cómo se hace? ¿necesitarían esos nuevos sectores revolu-

[64] Fioravanti, ibid. pg. 259.

[65] Vid. E. Mandel, "La formation de la pensee economique dans K. Marx", Paris, Maspero 1972, e igualmente, el colectivo "Alienacion e ideologia", Madrid, Comunicacion 1973.

[66] Fioravanti, op. cit. pg. 261.

cionarios algún tipo de organización política? Si es así ¿de qué clase?[67]

Sin ninguna duda, cuando debe abordar el tema de la acción política, Fioravanti adopta unas posiciones muy lejanas al marxismo-leninismo. Y no sólo eso, sino posiciones que revelan una profundísima ignorancia respecto a la cuestión del partido político.

También es cierto que, para el autor, la ortodoxia se reduce estrictamente a Marx, y es de sus textos de donde pretende inferir conclusiones políticas, no sirviéndole para ello ni el mismo Lenin al que, de alguna forma, se le considera como desviacionista. Es casi innecesario decir que éste es un proyecto imposible, ya que los textos políticos —en el sentido fuerte— de Marx son escasos, y, por otra parte, existen toda una serie de problemas que él no se pudo plantear —o se planteó de forma insuficiente— por el simple hecho de que en la época histórica que le correspondió vivir, dichos problemas aún no se habían presentado —o lo habían empezado a hacer en una forma muy distinta a como evolucionaron posteriormente. Así, el caso del imperialismo.

Por ello, remitirse a Marx —de forma harto confusa, por otra parte— para afirmar que "La clase (más explotada) no se realiza a través de un partido determinado, sino que su autoactividad se manifiesta a través de organizaciones que tienen un carácter efímero",[68] es, entre otras cosas, una enorme imprecisión histórica. Ni Marx ni Engels *pudieron* plantearse de forma profunda el problema del partido político. Lenin *sí pudo* hacerlo. Y su planteamiento se fue perfilando —e incluso modificando— a partir de lo que las condiciones objetivas iban mostrando.

Tómese como ejemplo la polémica con los populistas rusos. Como es sabido, estos querían evitarle al campesinado la etapa de industrialización capitalista que, según Engels, era la etapa de máxima pauperización. Tanto él como Marx eran, al principio, muy favorables a los populistas. Pero esta actitud, evidentemente, tiene un valor teórico muy relativo. Entre otras cosas porque cuando el proletariado es mayoría de la población —como era el caso de las sociedades conocidas por Marx y Engels—, no surgen problemas. Ni siquiera se plantea la dificultad del partido político como necesidad acuciante. En el caso contrario —el de Rusia—,

[67] Para este punto, y como muestra de una evolución política en la que Fioravanti podría mirarse, vid. Marcuse, entrevista en "Triunfo", del 3-2-73.

[68] Fioravanti, op. cit. pg. 252.

hace falta ver cuál es el papel del campesinado, etc. Y es entonces cuando Lenin puede cuestionarse el problema. Es la propia lucha, la propia práctica del enfrentamiento de las clases, la que va dictando, en cada momento, las actitudes a tomar y las formas organizativas necesarias.[69] De ahí que sus posiciones cambien en 1917, dada la proximidad de las dos revoluciones. Porque la cuestión de la "organización necesaria", no puede plantearse en abstracto, "a priori", sino en función del nivel alcanzado en la lucha de clases.

Ningún valor, por tanto, tiene afirmar —con un argumento de autoridad muy caro a Fioravanti— que "Marx nunca habla de partido único que deba dirigir la lucha del proletariado. Cada clase puede estar representada por varios partidos".[70] Esto sí que son actitudes "dogmáticas", "seguidistas", a-históricas, etc.

Aunque lo más irritante de todo esto es que, para conseguir salvar la argumentación, se recurra a la deformación del pensamiento ajeno. Es lo que hace Fioravanti al acusar de blanquismo a las concepciones leninistas del partido político. Afirmar algo así implica ignorar, dejar en la sombra —deliberadamente o por desconocimiento, eso da aquí igual— las aportaciones más importantes de Lenin al tema: las que hizo a caballo de la propia revolución del 17. Es cierto que, en un primer momento, se le asigna a lo subjetivo un papel muy importante dentro del partido. Se insiste en la importancia de la teoría revolucionaria para que haya movimiento revolucionario, en la necesidad de que la conciencia de clase sea introducida "desde fuera" —i.e., por los intelectuales revolucionarios—, etc. También es cierto que las características que asigna al partido —un núcleo de revolucionarios profesionales, no muy extenso, de vanguardia, clandestino, lo más parecido a una organización militar, etc.— le aproximan al blanquismo. Pero no es menos cierto que esta caracterización la hace polemizando con el economicismo, que sólo introducía en las fábricas los problemas económicos. Esta concepción, que aparece en "¿Qué hacer?", ya fue criticada en su momento por Rosa Luxemburgo —que hizo, por vez primera, la acusación de "blanquismo" que repite Fioravanti— y por Trotsky, y no es co-

[69] Para este punto, vid. A. Walicki, "Populismo y marxismo en Rusia", Barcelona, Estela, 1971, y V. I. Lenin, "¿A que herencia renunciamos?" y "Dos tacticas de la socialdemocracia en la revolucion democratica", Moscú Ed. Progreso, "Obras Escogidas en tres tomos", 1.º tomo.

[70] Fioravanti, op. cit., pp. 252-253.

rrecto repetir dichas críticas, en cuanto las posturas leninianas cambiaron posteriormente.[71]

Por todo ello, reivindicar —como hace F. —que en la lucha de clases cada clase tiene necesidad de *una serie de* organizaciones políticas y sindicales representativas, *con un carácter efímero*, significa desconocer el gran peligro de una situación revolucionaria: "...si el partido del proletariado no está organizado de tal manera que quede garantizada la pertinencia de su línea política como única válida para la clase que representa, los nuevos aliados que en número creciente van apareciendo en toda situación revolucionaria pueden aportar más bien que ayuda, desorden. Porque las otras clases oprimidas de la sociedad (campesinos, intelectuales, pequeños burgueses) no aspiran, como es obvio, a los mismos objetivos que el proletariado".[72] Y no vale argumentar como hace Fioravanti polemizando con Lenin, que caben luchas políticas sin que el proletariado tenga su vanguardia política en el partido obrero, porque esa argumentación se vuelve en su contra. Nadie discute que puedan darse levantamientos espontáneos de las masas —Fioravanti pone (¡cómo no!) el ejemplo del Mayo francés—, entre otras cosas porque es un hecho. Pero es más cierto aún que esos levantamientos, para cristalizar en una real toma del poder, necesitan de la intervención de un partido capaz de interpretar los auténticos intereses de la única clase que puede acabar con la explotación (suya y de las demás clases y capas): la clase obrera.

No se trata, por tanto, de un partido de "Kamikaces" que pretenden satisfacer su mala conciencia de pequeños burgueses, sino del sector más consciente de la clase obrera que, precisamente porque recoge el sentir más profundo de sus compañeros de clase, interviene en la lucha política, rompiendo con el fatalismo mecanicista —en última instancia, la actitud tanto de Poulantzas como de Fioravanti— y potenciando la lucha *consciente unitaria* del pueblo (i.e. la clase obrera y sus aliados) en dirección al socialismo.

[71] Para este punto, vid. V.I. Lenin, ed. cit., "Un paso adelante, dos pasos atrás", "Sobre la reorganización del partido" (en tomo 1.), "Las tareas del proletariado en nuestra revolución" (especialmente el apartado "¿Cómo debe denominarse nuestro Partido...?") en tomo 2.) "La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo" (especialmente "III. Las etapas principales de la historia del bolchevismo"), y "Carta al Congreso" (en tomo 3).

[72] G. Lúkacs, "Lenin", trad. cast. de Jacobo Muñoz, Mexico, Ed. Grijalbo, 1970 pg. 42

Lo que está revelando Fioravanti con sus posturas es, en última instancia, una absoluta incapacidad —común al mismo Althusser y a los althusserianos— para pensar las relaciones entre la teoría y la práctica, para verter en propuestas concretas sus montajes intelectuales. Reflejo de esta incapacidad es el salto que debe dar tras haber planteado la necesidad de buscar formas nuevas de lucha de clases. A continuación no habla (¿cómo iba a poder hacerlo?) de ninguna de esas formas, sino del poder y los aparatos del Estado.

En este punto, Fioravanti sigue a Poulantzas,[73] considerando el poder no como algo situado en ningún nivel particular de la estructura social, sino como un efecto de la articulación del conjunto de esos niveles. O, dicho de una manera más concreta, "la capacidad de una clase-social para realizar sus intereses objetivos específicos".[74] Esto, que en principio puede aceptarse, resulta más difícil de admitir si a continuación se añade: "Estos intereses objetivos indican la necesidad de la imposición de clase, *necesidad que tiene todo grupo social de dominar a los demás* y que hasta ahora se ha manifestado en la existencia de una serie de contradicciones internas que se han manifestado en la lucha de clases y en acción de los grupos con intereses antagónicos"[75] (subrayado M. C.). Sí, pero, "a partir de ahora", se supone que el interés de la clase obrera no es imponer un nuevo dominio, sino *acabar con las clases*, acabar con todo dominio de un grupo sobre otro. Si durante una breve etapa histórica —en el planteamiento de Lenin— el proletariado debe imponer su dictadura *sobre la burguesía* (y sólo sobre ella) es porque la toma del Aparato de Estado no significa que la lucha de clases haya terminado. Mientras subsistan clases antagónicas, subsiste la lucha entre ellas.

Fioravanti confunde las dos cosas —la toma del Aparato de Estado y la supresión de las clases—, y su actitud se convierte en fatalista, en el "no hay-nada que hacer", a partir de examinar qué es lo que ha sucedido con el Aparato de Estado en la Unión Soviética. Examen, por otra parte, ciertamente "peculiar". He aquí lo que pasó: "Este era el deseo de Lenin (introducir fuerzas nuevas), pero los antiguos funcionarios estaban ya demasiado infiltrados para que la nueva juventud pudiera desbancarlos. Los

[73] Vid. N. Poulantzas, "Poder político...", op. cit., pp. 117 y ss.
[74] N. Poulantzas, ibid., pg. 124.
[75] E. Fioravanti, op. cit., pg. 264.

antiguos profesores y maestros de la época zarista enseñaban a estos jóvenes, quienes evidentemente adquirían parte de la mentalidad de aquellos; la mentalidad burocrática no se perdía sino que se acentuaba. Surgía así una nueva clase o grupo dominante, el de los burócratas-tecnócratas".[76] Realmente, el que no lo entiende es porque no quiere.

Como se verá, resulta muy problemático intentar extraer de todo este panorama teórico algún tipo de conclusión práctica. Al texto de Fioravanti, cuando se le despoja de lo que es Althusser, Poulantzas, Bettelheim o Marta Harnecker, no hay por donde cogerle. Prueba clarísima de ello son los párrafos que cierran el libro, y que, a pesar de su extensión, no me resisto a dejar de transcribir. Una retórica decimonónica, digna de novelas por entregas, que no tiene desperdicio:

"Cada vez es menos necesaria la ley de la matraca (?), el individuo es ahora más 'manejable' ante las 'delicias' de la sociedad de la abundancia, del 'frigorífico' y de la 'mantequilla' (?). La extensión del conformismo y la generalización de los instintos son las mejores armas con que cuenta el grupo dominante.

En el futuro, el desarrollo del automatismo traerá aparejado un gran incremento del ocio, problema que no tienen aún resuelto los dirigentes de la sociedad de consumo. En el ocio ven un peligro, así como en la juventud en 'revuelta' que se niega a integrarse, a aceptar los presupuestos de la sociedad de consumo. ¿Qué ocurrirá cuando este fenómeno se generalice? ¿Podrán los cerebros electrónicos resolver este grave problema? o, por el contrario, ¿será el detonante que haga explotar toda la estructura social? El hombre es quien debe decir la última palabra".[77] No deje de leer el próximo capítulo.

Que, por cierto, se titula "En busca del rigor perdido". Visto todo lo anterior, uno no puede dejar de pensar que el rigor de Fioravanti es como la flor de las muchachas: cuando se pierde no se recupera.

[76] Fioravanti, ibid, pg. 266, siguiendo a Poulantzas, "Fascisme et Dictature", Paris Maspero 1970, pp. 242-253, que a su vez remite a la obra de Bettelheim, "La lutte de classes a l'URSS".

[77] Fioravanti, ibid, pg. 268.

4. Condusión

4.1. Acerca de la distancia Althusser-Fioravanti

Puede ser importante señalar cuales son las discrepancias existentes entre los dos autores porque, aun siendo cierto que son discrepancias inherentes a una misma problemática, no es menos cierto que vienen a demostrar la descomposición, el cuarteamiento, la profunda imposibilidad de darle algún juego —ya no político, sino incluso teórico— al althusserianismo.[78] Y no se piense que centrarse en la distancia Althusser-Fioravanti es algo irrelevante, escolástico. En última instancia, tras Fioravanti resuena la voz de Poulantzas, al que no se le puede negar el carácter de inspirador de las actitudes políticas de algunas formaciones y grupos de por estas latitudes.

Pues bien, yo situaría las discrepancias entre los dos autores señalados, básicamente en tres puntos:

a) En primer lugar, y empezando por el final, es evidente que Althusser nunca podría aceptar la concepción ideológica que subyace bajo la última afirmación de Fioravanti ("El hombre es quien debe decir la última palabra"). No deja de ser en parte contradictorio afirmar algo así, tras haber mantenido, anteriormente, que "Las relaciones sociales de producción no son únicamente 'relaciones humanas'."[79] Lo cual es algo muy semejante a lo que le sucede a Poulantzas que, curiosamente, acaba cayendo en un humanismo del que tan alejado parecía en un principio.[80]

Frente a ellos, la postura de Althusser, como es sabido, es absolutamente opuesta. Afirmar que el hombre tiene la última palabra (como hace Fioravanti), significa asignarle el papel de sujeto de la historia. Y "la historia es un proceso" y un **proceso sin sujeto.** La cuestión de saber cómo **"el hombre** hace la historia" desaparece completamente: la teoría marxista la rechaza definitivamente a su lugar de nacimiento: "la ideología burguesa".[81]

[78] Esto podría aplicarse incluso a un autor tan lúcido —en muchos momentos— como Ranciere. Dedicar todo un volumen, como él ha hecho, a polemizar con la última obra de Althusser —ver nota 30— significa permanecer preso en la problemática althusseriana, siquiera sea para negarla. Como, paradójicamente, éste mismo afirma, la única forma de "superar" una problemática es abandonándola, cambiando de terreno.

[79] Fioravanti, op. cit., pg. 48.

[80] Vid. M. Cruz, op. cit., especialmente el apartado "Conceptos fundamentales del Materialismo Histórico".

[81] L. Althusser, "Reponse a John Lewis", Paris, Ed. Maspero, 1973, pg. 31.

La culpa, por supuesto, no significa negar la existencia de los hombres reales, lo que sí se niega con esto es una determinada idea de **"el hombre"**. Algo más adelante, Althusser lo expresa con claridad y ofrece una alternativa a este humanismo "inevitable". Una cosa es cierta: no se puede **partir** del hombre, porque esto significaría partir de una idea burguesa de "el hombre", y que la idea de **partir de** el hombre, o, dicho de otra manera, *la idea de un punto de partida absoluto (= de una "esencia") pertenece a la filosofía burguesa.* Esta idea de "el hombre" de la que es necesario "partir" como de un punto de partida absoluto, es el fondo de toda la ideología burguesa, es el alma de la gran Economía política clásica como tal. "El hombre" es un mito de la ideología burguesa: el marxismo-leninismo no puede **partir** de "el hombre". "Parte del período social económicamente dado": y, al final de su análisis, **puede "llegar" a los hombres reales.** Estos hombres son entonces el **punto de llegada** de *un análisis por parte de las relaciones sociales del modo de producción existente de las relaciones de clase, y de la lucha de clases.* Estos hombres no tienen nada que ver con "el hombre" de la ideología burguesa[82] (subrayado M. C.).

No se puede plantear, ni en abstracto ni de partida, la cuestión de "el hombre". Al igual que no puede hablarse en el mismo estilo de "la libertad". El análisis, como dice Althusser citando a Marx, ha de partir de otro lugar. Lugar de donde, como se habrá podido ver, no parte Fioravanti. Sólo de esa forma pueden encontrarse los hombres reales —y no el fantasma de "el hombre"— el burgués idealizado. Y es entonces cuando puede apreciarse la profundísima carga ideológica de esta problemática. "En la medida en que su ideología esté liberada de las concepciones burguesa y pequeño-burguesa, las masas no se reconocen como 'hombres' ni buscan reivindicar su 'dignidad humana'."[83]

(Como se apreciará, en este planteamiento humanista puede reconocerse lo que Althusser llama, en otro lugar,[84] "el mecanismo de la ideología en general". Es interesante esta relación aunque,

[82] L. Althusser, ibid., pg. 33.

[83] Saul Karsz, "Theorie et politique: Louis Althusser", Paris, Ed. Fayard, 1974 pg. 267.

[84] L. Althusser, "Escritos", Barcelona, Ed. Estela, 1974, trad. cast., de Albert Roies especialmente "Notas para una investigación: ideología y AIE, pp. 139 y ss.

obviamente, no es este el momento para entretenerse en dicho punto).

b) En segundo lugar, otro punto de discrepancia entre los autores es, según se habrá podido ir entreviendo, el del partido político. Ya se ha visto la concepción (o, mejor, la no-concepción) que funciona en Fioravanti. Es importante añadir que, quizá por "simpatía", la de Poulantzas resulta también muy discutible. Por supuesto que, en él tampoco, los perfiles del partido político acaban de aparecer claros. Aunque sí lo suficiente como para discrepar de él profundamente.

En sus "puntualizaciones" al tema de los AIE,[85] el autor nos presenta al Aparato de Estado como una especie de gigantesco pulpo cuyos poderosos tentáculos (los AIE) alcanzan a todos los rincones de la sociedad. De ellos no escapan ni los partidos políticos, que son también considerados como AIE. ¿Significa esto ir a parar a una actitud fatalista, derrotista, como la que ya se dió en Fioravanti? No exactamente, puesto que aquí se deja un resquicio, se insinúa una posibilidad: "no pueden finalmente 'escapar' al sistema de los aparatos ideológicos de Estado más que las organizaciones revolucionarias y la lucha de clases".[86] Pero esto, claro está, no tiene nada que ver con la concepción leniniana del partido político, como el mismo Poulantzas medio reconoce a continuación.

Frente a ambos, Althusser adopta una posición mucho más definida. En absoluto original si se quiere, pero básicamente correcta. Y, además, —lo que siempre es de agradecer— muy coherente con su visión anterior del problema del humanismo: "si la cuestión de 'el hombre sujeto de la historia' desaparece, esto no quiere decir que la cuestión de la **acción política** desaparezca. ¡Al contrario!, la crítica del fetichismo burgués de 'el hombre' le da toda su fuerza: sometiéndola a las condiciones de la lucha de clases, que no es una lucha individual, deviene una lucha de masas **organizadas** para la conquista y la transformación revolucionaria del poder de Estado y de las relaciones sociales."[87] Por supuesto, esta acción política no se puede plantear en abstracto: para hacerla efectiva debe ser enmarcada en unas determinadas formas organizativas. Es decir, en el Partido revo-

[85] N. Poulantzas, "Fascisme et...", op. cit., pp. 327 y ss.
[86] N. Poulantzas, ibid, pg. 338.
[87] L. Althusser, "Reponse...", op. cit., pg. 34.

lucionario, "...*sin él, la conquista del poder de Estado por las masas explotadas, conducidas por el proletariado, es imposible.*" Pero esto quiere decir que el "papel del individuo en la historia", la existencia, la naturaleza, la práctica y *los objetivos del Partido revolucionario no están determinados por la omnipotencia de la "trascendencia"*, es decir la libertad de "el hombre", sino por otras condiciones: *"por el estado de la lucha de clases, por el estado del Movimiento obrero, por la ideología del Movimiento obrero (pequeño-burguesa o proletaria), y por su relación con la teoría marxista, por su línea de masas y por sus prácticas de masas"*[88] (subrayado M. C.). Se podrá argumentar, si se quiere, que con este tipo de textos, Althusser cumple con la tarea que le asigna el PCF: mostrar como izquierdistas las tesis de éste —que es lo que le recrimina Ranciere. En este contexto da exactamente igual. No es el caso detenerse en argumentaciones "ad hominem". El único reproche que se le puede hacer es el de que, teóricamente, todas sus consideraciones no aportan nada nuevo, son lugares comunes y, si se me apura, absolutas vulgaridades. Quizá sí, pero también es cierto que este reproche, aquí, tiene muy poco peso específico. Sobre todo porque lo que ahora interesa es subrayar la posibilidad política —cerrada por Fioravanti y Poulantzas— que Althusser abre. Utilizando su propio lenguaje, *permite pensar* el partido político, y la lucha de clases: la prática transformadora, en definitiva.

(Otra cuestión, que se deja para el final, es la relación existente entre estas posturas —directamente políticas— y el cuerpo de conceptos específicamente althusserianos, su problemática particular, hasta qué punto aquéllas son la cristalización lógica de éstos, o, por el contrario, la respuesta crispada a una situación personal contradictoria).

c) Finalmente, el tercer punto de discrepancia puede hallarse en la definición que cada uno de los autores hace de las clases sociales. Ya se ha mostrado como en Fioravanti éstas se presentan como los efectos de la articulación de las estructuras económica, político-jurídica e ideológica. Esta articulación no se explica desde "más acá", sino desde sí misma, y es lo que en un modo de producción determinado se denomina "matriz" del mismo. Las

[88] L. Althusser, loc. cit.

relaciones de producción no ocupan, por tanto, ningún lugar determinante.

Todo lo cual va a tener una consecuencua teórico-política importantísima. No sólo se pasan a segundo plano las relaciones de producción, sino que se ponen en el primero las fuerzas productivas. Se subraya el rol dominante de los medios de trabajo, se insiste en la afirmación marxiana de que la diferencia entre las distintas épocas económicas estriba en *cómo* se realizan los productos, etc. La transición de un modo de producción a otro queda aplicada por tanto, en lo fundamental, a partir del desarrollo de las fuerzas productivas. Puede construirse, así, una tipología —una combinatoria— de los diferentes modos de producción.[89] La lucha de clases queda absolutamente obviada. No hay lugar teórico para ella. Buena prueba es el hecho de que en el capítulo IV de la obra de Fioravanti, al hablar de "paso de un modo de producción a otro", no se habla de la lucha de clases, ni tan siquiera de lo político en general.

Frente a esto, Althusser, aceptando hablar de las clases sociales como efectos de la estructura social global, afirma que ésta se explica, en la articulación de sus niveles, desde las relaciones de producción. Esta diferencia es la que le va a permitir introducir los conceptos que Fioravanti esquivaba.

4.2. El "último" Althusser

Le va a permitir, sobre todo, poner en primerísimo plano, la lucha de clases. "La lucha de clases es... 'el eslabón decisivo', no sólo en la práctica política del movimiento obrero marxista-leninista, **sino también en la teoría,** *en la ciencia* y en la filosofía marxista."[90] (subrayado M. C.).

Para justificar esta radical afirmación, Althusser arranca de un punto de partida muy claro: no hay producción "pura", o, dicho de otra manera, no se pueden separar producción y clases sociales. Todos los fenómenos económicos —producción, distribución, intercambio, etc.— son procesos que se ponen en marcha bajo determinadas relaciones de clase. Relaciones de clase que son relaciones de *clases antagónicas:* relaciones de *lucha de clases.*

[89] Fioravanti, op. cit., pp. 29-31.

[90] L. Althusser "Presentación a la sexta edición", en Marta Harnecker, "Los conceptos..." op. cit., pg. XI.

Lo que existe, pues, es la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, *bajo la dominación de las relaciones de producción.* Insistiendo en un punto, y es que esas relaciones, no son sólo relaciones de *clases antagónicas.* Lo que se pone, así, en primer plano es la *lucha de clases,* y no tan solo las clases.

Este punto es importante, en cuanto le sirve a Althusser para trazar una línea de demarcación entre reformistas y revolucionarios.[91] Aquéllos afirmarían la existencia de las clases como algo independiente y anterior a su lucha, que vendría después, como un efecto. Para Althusser —que se incluye en los revolucionarios, por supuesto— "La lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existirían **anteriormente** (de derecho y de hecho) a su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la **contradicción** (interna a un modo de producción) que **divide** las clases en clases".[92]

Ha sido, pues, el introducir las relaciones de producción —que son relaciones de explotación y, por tanto, lucha de clases— como elemento explicativo de la articulación de la estructura social, la que ha permitido a Althusser este planteamiento. Planteamiento que es más ambicioso, en cuanto que la lucha de clases se pone en primer plano, no ya a nivel de la coyuntura política —como sucedía en Marta Harnecker— sino a nivel de *historia,* de la que es el motor. Lo que significa que "la lucha de clases... está anclada en el modo de producción"[93] —que, recuérdese, es el nivel abstracto, teórico, no-real, "existe materialmente" en la formación social, y se da en cada coyuntura política determinada. Es, ahora, el hilo conductor que relaciona los tres "tipos de existencia" de una sociedad —el M. de P., la F. S. y la Coyuntura P. Quizás ahora se entiende mejor porque más arriba afirmaba que Althusser "permitía pensar" toda una serie de cosas. Ahora, a la lucha de clases no sólo se la está invocando —exorcizando— sino que se le está asignando un determinado espacio teórico.

[91] En mi tesis de Licenciatura, citada, hacía mío este razonamiento. Como el mismo Althusser reconoce, la distinción por él trazada es extremadamente simplista. Obviamente, no puede solventarse el problema del reformismo de esta forma. Si en aquel contexto la aceptaba —más como una hipótesis de trabajo funcional que como una tesis asumida— era porque, en el desarrollo del discurso, no resultaba necesaria más profundidad.

[92] L. Althusser, "Reponse...", op. cit., pg. 29.

[93] L. Althusser, ibid, pg. 30.

Además, esa lucha de clases no se plantea "en general", sino con unos perfiles muy concretos. Ya en 1967 había afirmado: "No basta considerar, para declararse marxista, que la economía, y, en la economía, *la producción, dominan todas las otras esferas de la existencia social*... El materialismo de Marx supone, por el contrario, una concepción materialista de la producción económica, es decir, entre otras condiciones, hacer evidente las condiciones materiales irreductibles del proceso de trabajo"[94] (subrayado M. C.). (Por lo que se ve, y dicho sea de paso, ni con este mínimo requisito cumple Fioravanti). Ahora va a ir mucho más allá, y —desbordando en esto a Marta Harnecker— va a exigir una actitud materialista frente a la misma lucha de clases. "Es necesario pues considerar la **materialidad** de la lucha de clases: su **existencia** material. Esta materialidad es, en última instancia, la unidad de las relaciones de Producción y de las Fuerzas Productivas **bajo** las Relaciones de Producción de un modo de producción dado, en una formación social histórica concreta. Esta materialidad es a la vez la 'base' de la lucha de clases, y al mismo tiempo su existencia material, pues *es en la producción donde tiene lugar la explotación*, es en las condiciones materiales de la explotación donde está fundado el antagonismo de las clases, la lucha de clases. Esta verdad profunda ha sido expresada por el Marxismo Leninismo en la conocida tesis de la lucha de clases en la infraestructura, en 'la economía', en la explotación de clase —en la tesis del **enraizamiento de todas las formas de la lucha de clases en la lucha de clase económica**. *Es con esta condición que la tesis revolucionaria de la lucha de clases es materialista*"[95] (subrayado M. C.).

Más arriba —y entre paréntesis— afirmaba que una cosa es la corrección o incorrección de estas posturas, y otra la relación existente entre ellas y la producción althusseriana anterior. Por lo que respecta a lo primero, las afirmaciones althusserianas son indiscutibles. Quizás, entre otras cosas, porque no son althusserianas. Quiero decir que —más allá de la trampa que supone polemizar con un filósofo tan de segunda fila como John Lewis, habiendo recibido críticas mucho más profundas e inteligentes— no supone una gran aportación, ni pueden ser objeto

[94] L. Althusser, "Para leer...", op. cit., pg. 186.
[95] L. Althusser, "Reponse...", op. cit., pp. 30-31.

de demasiado debate —entre marxistas, me refiero— afirmaciones tales como "la lucha de clases es el motor de la historia", o "son las masas quienes hacen la historia." Lo que no excluye que, frente a los desvarios de autores pretendidamente marxistas como Fioravanti, sea oportuno recordarlas.

Otra cuestión muy diferente es el tipo de vinculo existente entre esto y "todo lo anterior". Lo que podriamos llamar "althusserianismo" ¿qué juego politico ha dado? Desde luego, si se mira por el lado de sus colaboradores más escolásticos y teoricistas (vgr.: Balibar, Poulantzas, etc.) tendremos que concluir que ninguno, y si se mira —como en este trabajo— por el lado de los que han intentado una labor pedagógica de acercamiento de la teoria a las masas, el resultado politico —en sentido fuerte— es el mismo. Quizás, incluso, en estos últimos es donde mejor se traduce la impotencia althusseriana para pensar las relaciones entre teoria y práctica.

Esto no contradice mis afirmaciones anteriores, respecto a que Althusser si permite pensar la lucha de clases, el partido politico, etc. A partir del "primer Althusser" no se sigue nada. En todo caso, un menosprecio por el trabajo politico, por la práctica transformadora, en beneficio de la "práctica teórica". Aunque para algunos, antes del Mayo francés, ni eso estaba claro, Su actitud frente a dichos acontecimientos provocó el desencanto de muchos que, de alguna forma, lo consideraban como la izquierda del PCF. El propio Althusser no ha tenido nunca demasiado interés —reflejo quizá de su impotencia— en resolver esta ambigüedad, este carácter "bifronte": "izquierdista" para los de dentro, "ortodoxo" para los de fuera. (No deja de ser muy significativo el hecho de que no permitiera la publicación en francés de la carta a M. A. Macciocchi, publicada en italiano, en la que se definia frente a los sucesos de Mayo del 68).[96]

Su insistencia final en la lucha de clases no debe ser entendida, por tanto, como una consecuencia lógica de su producción anterior —que no lo es en absoluto— sino como reflejo de una crispación, de una angustia por una situación personal profundamente contradictoria, como ya señalaron las criticas que, tras la publicación de su "Réponse..." recibió desde "La Nouvelle Critique". No podian cubrirse, sin violencia teórica, los huecos

[96] M. A. Macciocchi, "Lettere dell'interno del PCI a Louis Althusser", citado por J. Ranciere, op. cit., pg. 49.

que su primer planteamiento dejaba. "Parece difícil no interpretar la crispada insistencia en la lucha de clases que practica Althusser en su reciente presentación a la sexta edición de la obra de Marta Harnecker... como síntoma inequívoco de consciencia tardía de ese hueco fundamental en su concepción del marxismo."[97]

Barcelona, 1.º de Mayo de 1975

[97] J. Muñoz, "Prólogo: Reconsiderando a Lukács", en G. Lichtheim, "Lukács", trad cast. de J. Muñoz, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1972, pg. 24.

Ernest Mandel
Jean Marie Brohm
Jean Marie Vincent
J.M. Poiron-Daniel Bensaïd
Catherine Colliot-Thélène
Alain Brossat-Denise Avenas

CONTRA ALTHUSSER

PREFACIO
DE ALTHUSSER A MARX

Jean-Marie Vincent

A un observador externo, incluso favorablemente dispuesto, no puede menos que extrañarle el destino del marxismo desde hace unos cien años. Como teoría se ha extendido con una considerable rapidez, logrando adeptos en todo el planeta. Poderosos Estados lo reivindican como propio, partidos perfectamente bien organizados confiesan oficialmente tener la misión de propagarlo. Pero al mismo tiempo debemos reconocer que sus numerosos éxitos no han podido evitar sus también numerosas escisiones. En la actualidad, coexisten varios cánones del "marxismo-leninismo" en los denominados países socialistas, y si pretendiésemos pasar revista a todas las escuelas de pensamiento que se sitúan en la prolongación de la obra de Marx y Engels, sería necesario escribir toda una enciclopedia de los marxismos.

Esta proliferación de las oposiciones, esta dispersión, ¿puede considerarse simplemente como la prueba de que el marxismo era y sigue siendo una religión, y que por tanto, al institucionalizarse, ha corrido la misma suerte que las demás religiones, una vez superado su período histórico? Basta fijarse con un mínimo de atención en los desarrollos del pensamiento burgués desde principios de siglo para darse cuenta de que no es éste el caso del marxismo. Nadie lucharía con tal encarnizamiento contra una ideología que hubiese perdido su carga subversiva. Como han visto G. Lukács y Simone de Beauvoir, el pensamiento burgués ha perdido toda autonomía de reacción, y en realidad busca su unidad perdida en la lucha contra el marxismo, es decir, en un esfuerzo constante, aunque inútil, para demostrar que el materialis-

mo histórico es un callejón sin salida, y que la universalización de los fenómenos socio-económicos sobre una base capitalista no comporta la necesidad de una lucha de clases antagonista.

Así pues, el marxismo representa una censura fundamental, tanto en el dominio teórico como en el político, y al preguntar por sus dificultades debemos evitar las respuestas estereotipadas que hacen referencia al "fanatismo" y al "totalitarismo" de determinados sectarios de Marx. Por el contrario, deberemos buscar el origen de sus conmociones y de sus divisiones en su relación con la realidad, en su capacidad —positiva o negativa— para enfrentarse con las formas intelectuales burguesas, y para participar en la transformación revolucionaria de la sociedad. El marxismo tiene que estar permanentemente en una situación de crisis, pues le es imprescindible reconsiderar constantemente sus posiciones, afinar su crítica de una sociedad que a su vez sufre una continua evolución. Ya a principios de siglo, marxistas experimentados como Rosa Luxemburg y Lenin opinaban que el revisionismo expresaba la influencia de la burguesía y de la pequeña burguesía en el movimiento obrero. Por ello no se limitaban a buscar la solución de sus problemas solamente en la letra de los textos de Marx y Engels. Obras como "El desarrollo del capitalismo en Rusia" y "La acumulación del capital", son una demostración de que trataban de ampliar su punto de vista y aplicarlo al análisis del mundo en que vivían.

Por otra parte, fueron precisamente ellos los agentes más activos del movimiento revolucionario durante la Primera Guerra Mundial y una vez concluida ésta (la Revolución de Octubre y la Revolución alemana) mientras que los partidarios de la "ortodoxia", es decir, del conservadurismo ideológico, se aliaban de hecho con la democracia burguesa o con la contrarrevolución. La audacia teórica estaba de su parte, y tras ellos se abrieron numerosos caminos: análisis del imperialismo, nueva concepción del internacionalismo, crítica de la democracia burguesa y principio de elaboración de la dictadura del proletariado, etc. Durante algunos años el marxismo conoció un vigoroso desarrollo en países como la Unión Soviética, Alemania, Italia, Hungría, etc., y, nota importante, en toda una serie de países colonizados.

Por consiguiente, este periodo, el de los inicios de la III Internacional, es fundamental para convertir realmente al marxismo en el instrumento teórico de un enfrentamiento mundial con la burguesía. Pero la profunda conmoción experimentada por el orden

social capitalista ha movilizado a las fuerzas conservadoras en una escala gigantesca, y sabemos que muy pronto el movimiento revolucionario sufrió graves derrotas (Hungría, Italia, Alemania). La Unión Soviética aislada logra sobrevivir como Estado independiente, pero la presión internacional de la burguesía juntamente con las fuerzas conservadoras del interior la arrastran hacia un proceso revolucionario que bloquea la transición al socialismo. El marxismo es puesto al servicio del "socialismo en un solo país" por los revisionistas estalinistas, es decir, se niegan algunas de sus funciones esenciales —el análisis de desarrollos nacionales desiguales pero combinados, la elaboración de la estrategia internacional a partir de procesos económicos y políticos interdependientes. De esta fundamental desviación inicial deriva toda una serie de desviaciones secundarias igualmente graves, a pesar de la canonización del "leninismo" y del mantenimiento de la III Internacional (como sucursal del Kremlim). Podemos enumerarlas del siguiente modo:

—la transformación del marxismo en una filosofía intemporal, transhistórica, en una concepción de la naturaleza del mundo y del hombre (el "Diamat" de los soviéticos);

—la transformación del materialismo histórico en la clave de la historia universal;

—la transformación de la economía marxista (crítica de la economía política y de las formas económicas fetichizadas) en una teoría mecanicista del funcionamiento de la economía capitalista y de la economía de transición al socialismo;

—el abandono de la perspectiva de la disolución del Estado;

—la rehabilitación de la democracia burguesa (frentes populares).

La fuerza del nuevo revisionismo era tanto más grande cuanto que podía apoyarse en un Estado en conflicto más o menos permanente con las grandes potencias imperialistas en razón de sus características económicas y sociales. De este modo, el estalinismo pudo esterilizar durante muchos años el pensamiento marxista y reducir a un papel totalmente marginal a los revolucionarios que rechazaban plegarse a sus exigencias políticas e ideológicas. Ni tan siquiera el proceso revolucionario consecutivo a la Segunda Guerra Mundial (Yugoeslavia, Albania, China) bastó para terminar con este estado de cosas, en la medida en que su extensión y su profundidad se vieron precisamente limitadas por la influencia del estalinismo. Los comunistas yugoeslavos o chinos que rom-

pian con determinados aspectos de la teoría y la práctica estalinistas (particularmente, la alianza con la fracción "liberal" de la burguesía) quedaban de hecho atrapados en el molde que los había formado en sus acciones más radicales. En los desarrollos de la autogestión o en los de la revolución cultural, algunos años más tarde, han mantenido un significativo paternalismo con respecto a las masas, tanto si lo encubrían con el "mercado socialista" como con el "pensamiento de Mao-Tsé-Tung". Es decir, que las revoluciones de la segunda postguerra se han visto también alcanzadas por los fenómenos de la regresión y el estancamiento, aunque no hayan alcanzado tanta amplitud como en la Unión Soviética.

No es, pues, extraño que la llamada "desestalinización", que en realidad se limitó a ser un proceso muy restringido de reforma en los métodos de la capa social dominante en la URSS, no haya logrado terminar con el marasmo teórico, en la medida en que el recurso a un empirismo más acentuado ha dejado intacta la fisura existente entre la teoría y la práctica, entre la teoría y la política en sus diferentes manifestaciones: contaminación de la teoría por una serie de concepciones burguesas como consecuencia de una investigación ecléctica de los complementos del marxismo, desvalorización de la política y de las prácticas subversivas, voluntarismo y activismo sin verdadero horizonte. Es cierto que desde 1968 las cosas han cambiado bastante, la ideología del crecimiento y del bienestar ha sido severamente criticada, la hegemonía del estalinismo sobre una parte del movimiento obrero ha disminuido. Pero todavía queda mucho camino por recorrer para impedir que el pasado —las deformaciones del marxismo— pese como un peso muerto sobre el presente y no permita captar a éste en su verdadera dimensión. ¡Cuántas antiguallas anarquizantes e individualistas se resucitan hoy en nombre de la lucha mal comprendida contra el autoritarismo estalinista! ¡Cuántas antiguallas reformistas reaparecen con la excusa de buscar la novedad! En este sentido, la tarea que deben realizar los revolucionarios consecuentes es la de analizar el mundo contemporáneo al mismo tiempo que reanudan el contacto perdido con las generaciones anteriores, todo ello sin hacer concesiones a la moda de los caprichos pasajeros. La unidad teoría-práctica no se restablece con la sola convicción revolucionaria, sino mediante un incesante trabajo crítico tanto en la teoría como en la práctica.

En Francia, el debate sobre el marxismo gira, desde hace unos diez años, en torno a la obra de Louis Althusser, que ha puesto en

tela de juicio la pobreza de la tradición teórica del país. Sin embargo, los resultados de las polémicas y de las discusiones suscitadas por la nueva Escuela son algo decepcionantes. Los altercados a los que hemos asistido apenas han hecho progresar el estudio de determinados problemas fundamentales (análisis de la sociedad francesa, crítica de la economía política, por ejemplo). Tampoco puede decirse que hayan representado un duro golpe para el idealismo universitario francés, que ha sabido encontrar adornos más abigarrados para atraer a su clientela. Todo ello no debe extrañarnos demasiado. El diagnóstico de Althusser sobre los orígenes de la miseria del marxismo teórico en Francia cometía demasiadas omisiones para barrer todas las escorias. Althusser nos dice que el guesdismo, el jauresismo, y el anarco-sindicalismo a lo Sorel han influido negativamente y duraderamente en el pensamiento marxista francés, pero parece ignorar que estas antiguas tradiciones han sido recuperadas, reelaboradas por la penetración del estalinismo en el movimiento obrero a partir de 1924-25. Con ello, y un poco a la manera de sus adversarios "humanistas", Althusser minimiza el impacto del estalinismo, interpretado por él como una desviación "economicista", como un sistema represivo, pero no como una política que conduce a la derrota del proletariado en Francia y en cualquier otra parte. Esta es la razón de que su teoría, incluso en su forma más pedagógica, parezca finalmente tan descarnada, tan alejada de las preocupaciones de los elementos más activos de la joven generación. Althusser quiere la ciencia y la Revolución, pero como no puede unir los dos extremos de la cadena, no logra que avance ninguna de las dos, ni la crítica científica de la burguesía ni la práctica política lúcidamente orientada.

Los autores de los ensayos aquí presentados pretenden, precisamente, demostrar que Althusser debe ser superado, y que ello puede hacerse sin necesidad de recaer en la trampa de un marxismo existencializado u hostil a todo esfuerzo científico. Los puntos de vista defendidos no son siempre idénticos, pero la profunda unidad de la empresa reside en la voluntad común de luchar para que se afirme un marxismo revolucionario adaptado a nuestra época. Para ello se han apoyado en las adquisiciones del trotskismo y de la IVª Internacional, no porque precisen recetas para pensar, sino porque están convencidos de que de esta manera optan por el rigor teórico y político.

1

LOUIS ALTHUSSER Y LA DIALECTICA MATERIALISTA

Jean-Marie Brohm

Para conocer el sabor de una fruta hay que probarla.

Mao-Tsé-Tung

Tanto en Francia como en otros países, los trabajos de Louis .lthusser han suscitado un debate político y teórico importante ue afecta, en definitiva, a *la propia esencia del marxismo.* En ste sentido la discusión de las tesis del "camarada filósofo" Al-ıusser no puede reducirse a una simple polémica universitaria co-ıo aquellas con las que gustan entretenerse los medios de la inte-igentzia académica y los compañeros de fatiga de la gran "orga-ización política de la clase obrera, el partido comunista", según ı definición del propio Althusser.[1] Los problemas planteados por ı corriente althusseriana se sitúan en el centro mismo del "frente :órico" (Engels) de la lucha de clases. Es preciso reconocerle a .lthusser y a sus amigos este mérito. Tras el gran sueño estalinis-ı de la razón dialéctica, las tesis de Althusser, escritas en lo esen-ıal con anterioridad a 1968, han permitido iniciar en el plano :órico un debate que *en la práctica* ya había sido emprendido or los trotskistas con sus esfuerzos encaminados a lograr la cons-tución de un partido marxista-leninista obrero. Tal vez no sea

[1] L. Althusser, *Pour Marx,* Maspero, Paris, 1968, p. 12 [Hay traducción española: *La evolución teórica de Marx,* S. XXI]

ocioso recordar aquí que la IV Internacional había planteado y resuelto teóricamente la mayor parte de las preguntas alusivamente planteadas por Althusser en el ámbito teórico y político ("culto a la personalidad", humanismo revolucionario, la dialéctica como "álgebra de la revolución", el comunismo como superación de la alienación y la reificación de las relaciones sociales, desaparición del Estado, las clases y las ideologías, función del partido como intelectual colectivo, etc.). Si por un momento Althusser ha podido parecer el Malherbe de la filosofía marxista, se debe esencialmente a la dogmática estalinista que durante casi 40 años ha logrado paralizar cualquier investigación marxista mínimamente independiente. Otra razón, aún más fundamental que la primera, es la ausencia total de tradición teórica marxista en Francia. El movimiento obrero francés, que nunca ha llegado a asimilar (y no digamos enriquecer) el marxismo revolucionario, ha estado marcado desde siempre por su origen positivista, proudhoniano y anarco-corporativista.[1] El marxismo que introdujeron Lafargue y Guesde era vulgarmente economicista, mecanicista y empirista. Si a esto se añade la enorme influencia de la pequeña burguesía laica, francmasona y racionalista, se comprende porqué el movimiento obrero francés no ha tenido nunca una práctica y una teoría "a la altura de los principios marxistas", para usar la expresión de Engels.

La corriente althusseriana se presenta así como el *producto de la crisis desigual y combinada del estalinismo y del revisionismo.* Desde este punto de vista es interesante anotar que la descomposición del movimiento estalinista internacional (lo que habitualmente y de modo sensacionalista se denomina el "gran cisma comunista" entre la China popular y la URSS) se reflejó en Francia, en el plano teórico y político, mediante la emergencia de dos alas, representadas por Garaudy y los grupos Unir-débat/CIC, la primera, y por Althusser, la antigua UJCML y a continuación, las diversas sectas maoístas, la segunda. La primera corriente, que cabe calificar de "comunismo de derechas", se inclina hacia un "nuevo bloque histórico" (cuya traducción práctica es el Programa común) y trata de restablecer un "marxismo de rostro humano". Este revisionismo, que tiende alegremente la mano a los hermanos cristianos, ha dado nuevos bríos a casi todos los temas clásicos de la social-democracia internacional (revolución científica y técnica, revolución fría o transición pacífica al socialismo, respeto por la "persona humana", autogestión

coexistencia pacifica, "ética socialista" etc.). Este revisionismo es lo que ha servido de repulsivo y de chivo emisario para que Althusser y sus amigos hayan podido aparecer como guardianes de la ortodoxia marxista. Por otra parte, es muy significativo que tras el congreso del PCF de Argenteuil en marzo de 1966, cuyo comité central adoptó la linea humanista pequeño burguesa de Aragon, Garaudy y Cia, el circulo de ULm de la UEC, considerablemente influido por Althusser, haya publicado un pequeño folleto titulado "¿Hay que revisar la teoria marxista-leninista?".[2] Desde este momento, la corriente althusseriana se ha presentado a sí misma como una reafirmación de la ortodoxia. En resumen, y casi no es una caricatura, Bernstein contra Kautsky. La vieja lucha entre la derecha revisionista y el centro ortodoxo.

Las raices del éxito de Althusser deben buscarse precisamente en este ambiente de dislocación entre el PCF y la UEC. En el plano teórico ante todo, pero también en el politico, Althusser presentaba una linea clásica menos marcada por la "nueva democracia avanzada" del PCF que, desde 1965, apoyaba a un antiguo ministro del Interior burgués, François Miterrand. A partir de este momento las cosas se precipitaron. La "Jeunesse Communiste Révolutionnaire", bajo el impulso de Krivine y Weber, desarrollaba una critica revolucionaria de izquierdas, mientras que las múltiples corrientes surgidas de la UEC normalizada daban lugar a una corriente "italiana" y a una corriente "maoistizante" (UJCML) de la que Althusser era el padre espiritual. El remolino de la "Gran revolución cultural proletaria" y sobre todo la agitación revolucionaria de Mayo-Junio de 1968 acabaron de cristalizar la corriente althusseriana. Esta produjo bastantes aportaciones teóricas de calidad (Bettelheim, Badiou, Godelier, Rancière, Balibar, Poulantzas, Establet, etc.) y se especializó en una "condescendiente neutralidad" frente a la China del gran timonel. Los huérfanos de Stalin se habian encontrado una vez más, ahora bajo los protectores pliegues del gran manto de Mao (a pesar de que algunos de ellos todavia siguiesen en el PCF).

Pensamos que no era inútil presentar esquemáticamente el contexto histórico de la emergencia de Althusser o, para emplear una expresión tipica de Louis, del "corte epistemológico" operado por él.

[2] *A propos dune résolution du CC du PCF, 11/12/13 de marzo de 1966, Argenteuil.* SER, colección Que faire? Paris, 1966

No obstante, y de modo bastante sintomático, no fue tanto la cuestión política de la dialéctica lo que se situó en el centro del debate, sino el problema de la gnoseología, de la epistemología, de la lingüística, de la ideología y de la filosofía marxista y de sus implicaciones estructuralistas. En efecto, tales cuestiones irían a reunirse con un conjunto de preocupaciones de la época centradas esencialmente en torno al problema de la "muerte del hombre" y, correlativamente, en torno al triunfo total de la "Estructura", verdadera hipóstasis tecnocrática del Orden, del simple "ser-ahí", del en-sí, que diría Hegel. Lacan, Lévi-Strauss, Foucault y otros trataban de demostrar que el sujeto no es más que una ilusión burguesa o un efecto mistificado de las estructuras del inconsciente (el discurso del Otro). En resumen, la significación y las implicaciones de la obra de Althusser y de sus epígonos para el movimiento revolucionario permanecieron en gran parte ocultas. El corte epistemológico interesaba, sobre todo, a los comentaristas de Bachelard, Cavaillès, Koyré y la antropología estructural. Desde este punto de vista, es bastante significativo que la obra de Althusser fuese primero considerada como un ataque en regla a la tendencia dominante de las ciencias humanas, la tendencia antropológica humanista. No es menos significativo el hecho de que Althusser, en una problemática casi neo-kantiana, haya soñado con plantearse el problema de las posibilidades del conocimiento marxista, o sea, el problema de la cientificidad del materialismo histórico. De ahí el esfuerzo teórico de Althusser para delimitar el campo de la ciencia marxista "pura" frente a la empeiria de la ideología, un poco como hace Kant al oponer el reino trascendental de las categorías puras de la razón frente al empirismo de la sensibilidad. Por ello Althusser, lo mismo que Kant, se ha visto obligado a plantearse el problema de la aplicación de la "Teoría". No hace falta decir que la razón práctica de Althusser es su "práctica teórica". *Pero de la dialéctica revolucionaria ni se habla;* no aparece para nada esta "dialéctica, la más vasta y profunda de las ciencias de la evolución, la teoría de la lucha de clases y de la función revolucionaria, en la historia mundial, del proletariado, creador de una nueva sociedad, la sociedad comunista".[3] Pero es precisamente esto lo que más importa hoy. La "Realdialektik" de Marx, Lenin y Trotsky no es un "instrumento de brujería" o de prestidigitación conceptual, sino *un arma para la lucha de cla-*

[3] Lenin, *Karl Marx*, in Oeuvres choisies, tomo I, Ediciones de Moscu, 1962, p. 28.

ses. Por esta razón centramos nuestra critica en las concepciones revisionistas de la dialéctica materialista.

I. LOS AVATARES DE LA DIALECTICA O LOS DIVERSOS ASPECTOS DE LA "HEGELOFOBIA"

Althusser, en una frase cuyo secreto sólo él conoce, afirma que "el joven Marx jamás ha sido hegeliano".[4] Para aplastar totalmente al infame, desde hace algunos años Althusser opera un doble proceso quirúrgico en la obra de Marx, hacia arriba y hacia abajo. En primer lugar, hacia arriba. Althusser trata de demostrar que Marx (a pesar de las numerosas pruebas que atestiguan lo contrario, incluyendo ciertas declaraciones del propio Marx) jamás ha sido contaminado, ni de cerca ni de lejos, por la "peste hegeliana", para citar a Engels,[5] ni siquiera en su juventud. Aprendemos de este modo que "por consiguiente (sic) la tesis tan extendida del hegelianismo del joven Marx no es más que un mito".[6] Marx habria sido sobre todo kantiano-fichteano (!naturalmente!) y después feuerbacheano. En segundo lugar, hacia abajo. Althusser opina que tras "una prodigiosa abreacción" Marx "fue tomando distancia con respecto a Hegel... alejándose de Hegel".[7] Dicho de otro modo, simple contradicción *in adjecto*. Marx se habria ido alejando de un punto de partida hegeliano, que por otra parte seria un punto de partida inexistente... Pero lejos de contentarse con ir detectando, con el paso de los años, los restos de hegelianismo que hay en Marx, Althusser condena cada vez más textos de Marx al purgatorio de las obras anteriores a la ruptura epistemológica, que cada vez se hace más tardia. Asi, Althusser afirma, en su prefacio a la edición Garnier del tomo I del *Capital*, que "Marx ha necesitado un considerable trabajo de revolución para lograr registrar en el interior de conceptos verdaderamente nuevos la ruptura realizada con el pensamiento de Hegel. El famoso prefacio de 1859 (la *Critica de la Economia Politica*) todavia es profundamente hegeliano-evolucionista. Los *Grundrisse*, que datan de los años 1857-1859, también están profundamente marcados por el pensamiento de Hegel, de quien

[4] *Pour Marx*, op. cit., p. 27.
[5] F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, Paris, 1963, p. 171.
[6] *Pour Marx*, op. cit., p. 27.
[7] *Ibidem*, p. 27.

Marx habría releído y admirado la *Gran Lógica* durante el añc 1858. Cuando aparece el Libro I del *Capital* (1867) todavía quedan huellas de la influencia hegeliana. Estas huellas no desaparecerán *totalmente* hasta más tarde: la *Crítica del programa de Gotha* (1875) y las *Notas marginales sobre Wagner* (1882) están ya *total* y definitivamente exentas de cualquier resto de influencia hegeliana".[8]

Lo que le interesa a Althusser es afirmar "la irreductible especificidad de la teoría marxista",[9] la "irreconciliable distinción teórica que separa a Marx de Hegel",[10] la especificidad de la dialéctica marxista que "la distingue rigurosamente de la dialéctica hegeliana",[11] etc. Nos encontramos una vez más ante la tentativa, a la vez clásica y original, de depurar a Marx de las "escorias" hegelianas. Ya no es la dialéctica hegeliana lo que debe espulgarse, como dice Lenin, para "separar la dialéctica materialista de su ganga",[12] sino el marxismo el que debe ser purificado de su cáscara hegeliana, el que debe ser descortezado, depurado, "hinüberretten" (salvado). Pues se trata precisamente de esto: devolver el marxismo a su pureza, lejos del alcance de las tentaciones del "flirt" con Hegel...

En este aspecto, Althusser coincide con una corriente muy conocida en el movimiento obrero: el neo-kantismo, el neo-positivismo y los diferentes matices del cientificismo revisionista de la II Internacional y de los "marxistas burgueses". En 1899, en plena época del "retorno a Kant", según la consigna de los revisionistas del momento, Th. G. Masaryk publica una obra en la que rechaza la dialéctica materialista identificándola con la dialéctica hegeliana y tratándolas a ambas de "simple juego de manos", de "elucubración metafísica".[13] Este mismo año, E. Bernstein escribe en *"Voraussetzungen des Sozialismus"* que la dialéctica hegeliana "constituye el elemento pérfido de la doctrina marxiana, la trampa, el obstáculo que impide una apreciación lógica de las cosas... Las grandes realizaciones de Marx y Engels no se han llevado a cabo gracias a la dialéctica hegeliana, sino contra

[8] *Avertissement* al libro I de *El Capital*, e. Garnier-Flammarion, París, 1969, p. 21.
[9] *Pour Marx*, op. cit., p. 30.
[10] *Ibidem*, p. 30.
[11] *Ibidem*, p. 164.
[12] Lenin, *Cahiers philosophiques*, in *Oeuvres*, tomo 38, Ed. de Moscú, 1971, p. 145.
[13] Th. G. Mazaryk, *Die philosophischen un soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899, p. 45.

ella".[14] El mismo Bernstein, en una respuesta a Kautsky, escribe: "la trampa del modo de reflexión dialéctico consiste en que sus fórmulas de abstracción de las particularidades específicas de las cosas, que son admisibles, e incluso necesarias, para determinados fines de exposición y de investigación, son igualmente aplicadas allí donde, debido a la naturaleza del objeto de la investigación, no pueden serlo o solamente pueden serlo con limitaciones. Hay que reconocer que el propio Hegel se dio cuenta de ello; en ningún momento he tratado de disminuir la importancia de este pensador; solamente quería señalar los peligros de su dialéctica".[15]

Al mismo tiempo, la corriente neokantiana, reagrupada en torno a la consigna de "volver a Kant" lanzada por C. Schmidt en 1896, inició su ofensiva contra la dialéctica hegeliana y el materialismo dialéctico. De este modo, en 1900, L. Woltmann, que afirma la importancia de la influencia de Fichte y sobre todo de Kant en Marx (lo mismo que en la actualidad sostiene Althusser), escribe: "un estudio en profundidad de la esencia y de la historia del marxismo... demuestra que Marx y Kant están mucho más cerca uno del otro en las cuestiones del método científico que Marx y Hegel... De manera general, la toma de postura crítica de Marx con respecto a la filosofía hegeliana significa, en el fondo, un retorno a la doctrina kantiana".[16]

Posteriormente, H. de Man,[17] para quien "en Francia, el marxismo ha sido siempre un producto de importación" (alemán, se entiende) repetirá la misma idea en nombre de un pragmatismo obtuso y de borrosas consideraciones éticas sobre la personalidad humana. Después será Max Eastmann quien corte de un tajo el hegelianismo de Marx. "Me gustaría desembarazar al propio Marx de su educación hegeliana."[18] Y en una frase que Althusser podría firmar, y que constituye un anticipo de su teoría del corte epistemológico, afirma la ruptura teórica: "debemos elegir entre el

[14] E. Bernstein, *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899, p. 42. Sobre estos mismos temas, cf. K. Saverland, *Der dialektische Materialismus*, Neuer deutscher Verlag, Berlin 1932 (A pesar del punto de vista estalinista del autor).

[15] E. Bernstein, *Dialektik und Entwicklung*, Neue Zeit, XVII, II, 1899, p. 329.

[16] L. Woltmann, *Der Historische Materislismus*, Dusseldorf, Hermann Michel's Verlag, 1900, p. 297.

[17] H. de Man, *Au-delà du marxisme*, l'Eglantine, Bruxelles, 1927.

[18] Max Eastman, *la science de la révolution*, NRF, Gallimard, Paris, 1928, y *la Science et la révolution. Une réponse...*, in *la lutte des classes*, nº 3, mayo de 1928, p. 69. Acerca de la cuestión de la hegelofobia, cf., el notable artículo de R. Paris, *En deça du marxisme*, in *Temps modernes* de mayo de 1966.

marxismo en tanto que filosofía hegeliana y el marxismo en tant que ciencia capaz de explicar esta filosofía".[19] Lo mismo dic Althusser cuando opone la ciencia marxista a la ideología, cuand trata de demostrar la "cientificidad" del marxismo, cuando trat de probar la especificidad de la dialéctica marxista "que la distingue rigurosamente de la dialéctica hegeliana",[20] o cuando pone d relieve, siguiendo la tradición del "Diamat" soviético estalinista "la teoría que permite ver claro en Marx, distinguir la ciencia d la ideología..., la propia filosofía marxista".[21] Dicho de otro modo, Althusser, como buen racionalista cartesiano, quiere distingui las ideas claras y distintas de las nociones falsas, delimitar el campo de lo verdadero del de lo falso, al igual que hizo Descartes e el *Discurso del Método*.

También hoy la marejada del antihegelianismo cumple las mismas funciones socio-políticas. Se trata de borrar del marxismo todo carácter revolucionario, y para emplear una expresión de Althusser, todo "izquierdismo teórico", y por supuesto todo izquierdismo político. La empresa de Althusser revela su verdadero carácter: se trata de una tentativa de normalización neoestalinist encaminada a transformar el marxismo en una "ciencia pura" d la historia y en una filosofía trascendental del materialismo dialéctico.

La corriente revisionista, que pretendía completar a Marx co Kant, manifestaba por medio de Bernstein su verdadero objetivo "el socialismo como ciencia tiene tareas distintas a la socialdemocracia como partido". Dicho de otro modo, Bernstein y lo revisionistas trataban de separar radicalmente el marxismo com "ciencia" del movimiento obrero como órgano de lucha revolucionaria, que sin duda estaba contaminado por "pasione patológicas", para hablar como habla Kant de lo empírico práctico. R. Hilferding, futuro ministro de Finanzas de la burguesi alemana, había escrito en el prólogo de su *Capital financier* (1910): "la política del marxismo, como su teoría, no implica juicios de valor. Por consiguiente, por muy extendida que esté intr y extramuros, es una interpretación falsa la que pretende identificar sin más marxismo y socialismo. Considerado desde un punt de vista lógico, como sistema científico e independientemente d sus consecuencias históricas, el marxismo no es más que una tec

[19] *La science de la révolution*, op. cit., p. 51.
[20] *Pour Marx*, op. cit., p. 164.
[21] *Ibidem*, p. 31/32.

ria sobre las leyes evolutivas de la sociedad formulada en su generalidad por la concepción marxista de la historia y aplicada a la época de la producción industrial por la economía marxista. Pero aceptar la exactitud del marxismo, y por consiguiente la necesidad del socialismo, no equivale a introducir juicios de valor, y tampoco da ninguna clase de indicaciones sobre la actitud práctica a adoptar".[22] En este fragmento antológico del revisionismo aparece casi palabra por palabra el espíritu y la letra de Althusser ("sistema científico"; Althusser: ciencia; "teoría de las leyes evolutivas de la sociedad formulada en su generalidad por la concepción marxista de la historia"; Althusser: ciencia de los modos de producción o materialismo histórico como ciencia de la historia). En la misma línea, K. Kautsky escribe que la concepción materialista de la historia no está "en absoluto vinculada, en cuanto doctrina científica, al proletariado", sino que más bien es una "doctrina puramente científica" que solamente puede considerarse proletaria porque es casi unánimemente aceptada en los medios proletarios y entre la intelligentsia revolucionaria".[23]

Como vemos, Althusser arrastra una pesada herencia. Por ello no nos extraña que quien osa escribir "nosotros, los filósofos comunistas"[24] pueda también decir "se puede ser 'comunista' sin ser 'marxista'. Hace falta distinguir las dos cosas para no caer en la trampa, en la tentación política de confundir la postura teórica de Marx con sus tomas de posición políticas, y legitimar así la primera a partir de las segundas"[25] En otro lugar Althusser nos propone una verdadera cuadratura del círculo estalinista: "los comunistas que son marxistas y los marxistas que son comunistas".[26] Esta vez sin comillas. Es muy cierto que en el PCF ni los comunistas ni los marxistas son legión, pero no obstante... Althusser recuerda que "las concepciones teóricas de los comunistas... no son más que la expresión general de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se

[22] R. Hilferding, *Le capital financier*, Ed. De Minuit, Paris, prefacio. F. Engels criticó duramente el nacimiento del revisionismo en Duhring, uno de sus principales representantes, cf. *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, Paris, 1963, donde demuestra la significación política de la negación de las leyes de la dialéctica, especialmente de la de la negación de la negación.

[23] K. Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 1927, tomo I°, p. 681.

[24] *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973, p. 21

[25] *Pour Marx*, op. cit., p. 160.

[26] *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 13.

está operando ante nuestros ojos".[27] De ahí que, para Engels, el comunismo, el socialismo científico "sea la expresión teórica de la posición del proletariado en la lucha de clases y la generalización teórica de las condiciones de la liberación del proletariado".[28] El marxismo es precisamente la teoría del proletariado porque es una teoría de la revolución proletaria permanente y un análisis de las contradicciones del modo de producción capitalista que posibilitan la emancipación de la clase obrera (y de la humanidad en general). Por muchas vueltas que se le den al problema el marxismo seguirá siendo "esencialmente crítico y revolucionario". (No debemos olvidar que *El Capital,* la obra más importante de Marx, lleva como subtítulo *"una crítica de la economía política"*). Así pues, no es posible separar, como querría Althusser como buen neokantiano y buen neocomtiano que es, la práctica política de la teoría en Marx (en Lenin, en Trotsky, etc); *tampoco es posible separar al marxismo del comunismo. No hay más comunista que el marxista ni más marxista que el comunista.* De otro modo sería posible imaginar que pueda darse —y la historia se encarga de demostrarlo— un "marxismo legal", un "marxismo burgués", un "marxismo independiente", un "marxismo libertario", un "marxismo universitario", un "marxismo occidental", etcétera.

La operación política de Althusser se nos aparece de este modo como una empresa de *despolitización del marxismo y de "desproletarización"* del materialismo histórico. Por ello critica el "humanismo izquierdista" que "elaboraba una teoría encaminada a *establecer una relación directa entre la doctrina de Marx y la clase obrera*", que interpretaba "el marxismo como expresión y producto exclusivo de la práctica proletaria".[29] Ahora bien, sucede que este humanismo izquierdista es, según el propio Althusser, "el humanismo revolucionario de los ecos de la revolución del 17"[30] y que "la interpretación historicista-humanista del marxismo había surgido entre los presentimientos de la revolución

[27] K. Marx, F. Engels, *Manifeste du Parti communiste,* Ed. sociales, Paris, 1962, p. 38.

[28] F. Engels, *les communistes et Karl Heinzes,* in Marx-Engels, *Werke,* Berlin, tomo 4, p. 322. Cf. también la fórmula lapidaria de G. Lukács: "El materialismo histórico es la teoría de la revolución proletaria", in *Lénine,* EDI, Paris, 1966, p. 25. Y en el mismo sentido Lenin: "El marxismo es la teoría del movimiento liberador del proletariado", in *la Faillite de la II Internationale,* Ed. Sociales, Paris, 1953, p. 22.

[29] L. Althusser, *Lire le Capital,* Maspero, Paris, 1969, tomo I, p. 180. [Hay traducción española, *Para leer El Capital,* S. XXI].

[30] *Ibidem,* p. 182.

del 17".[31] Althusser critica, pues, una corriente que Mandel denomina "el marxismo del factor subjetivo", y que nosotros preferimos denominar *el marxismo del sujeto-objeto* (el joven Lukács, Korsch, Gramsci, Rosa Luxemburg, Trotsky, e incluso un cierto Lenin). Althusser critica a los militantes revolucionarios que efectivamente "apelaban directamente a la conciencia y a la voluntad de los hombres para rechazar la guerra, derribar el capitalismo y hacer la revolución".[32] Todos estos militantes, que efectivamente fueron dirigentes u organizadores revolucionarios (cosa que Althusser no puede pretender ser desde lo alto de su cátedra de la escuela normal de Ulm), pensaban realmente en unos hombres concretos para hacer la revolución proletaria y no en "agentes" abstractos ("Trager", como a menudo dice Althusser) de las relaciones sociales. Pensaban en hombres de carne y hueso y no en "soportes" de estructuras que construyen igualmente "un partido de conciencia de clase", según la expresión de Engels, cuya tarea es conducir a las masas proletarias y campesinas al asalto de los aparatos de Estado y a edificar la dictadura revolucionaria del proletariado. Pensaban en hombres con todos los defectos derivados de la corrupción capitalista, como subraya Lenin, que intervienen conscientemente, a través de los soviets y del partido, en el curso de los acontecimientos. Como dice Trotsky, "la voluntad consciente de la vanguardia se convierte en un factor cada vez más decisivo en los acontecimientos que preparan el futuro".[33] Pero Althusser parece olvidar estas palabras cuando confía en un aparato "obrero-burgués" (Lenin) burocrático y contrarrevolucionario: el PCF. Es el "voluntarismo" revolucionario, ilustrado recientemente por el heroico destino del Che Guevara, lo que condena Althusser en nombre del objetivismo cientificista. Efectivamente es más fácil confiar en un cenáculo de bonzos que realizar por su cuenta la militancia en la revolución socialista. Encontramos aquí lo más esencial del positivismo pequeño burgués y del revisionismo objetivista: la revolución ya no es el producto de una *iniciativa humana*, sino el resultado casi mecánico de una serie de estructuras, fuerzas productivas o "contradicciones objetivas". Los reformistas de la II Internacional ya creían que el socialismo podía surgir del crecimiento cuantitativo del número de votos;

[31] *Ibidem*, p. 180.
[32] *Ibidem*, p. 180.
[33] L. Trotsky, *Littérature et révolution*, Julliard, Paris, 1964, p. 92. [Hay traducción española, *Literatura y revolución*, Alianza Editorial, Madrid.]

hoy, el PCF (que ya no cree ni en el socialismo) espera alcanzar una "democracia avanzada" mediante la concentración poujadista en torno a una serie de reivindicaciones demagógicas y puramente corporativistas (panecillos para todos, aumentos de salarios para todos, incluyendo subalternos). Para Althusser, teoría obliga, el socialismo será el producto de una sobredeterminación estructural (a dominante) de las contradicciones objetivas del "capitalismo monopolista de Estado".

Comprobamos de este modo *adónde* conduce *políticamente* la negación de la esencia revolucionaria de la dialéctica materialista, heredera de la dialéctica hegeliana. Ambas son "esencialmente críticas y revolucionarias" porque consideran "todas las cosas desde el ángulo de su fatal negación, de su necesaria destrucción". La dialéctica, "en cuanto capta el propio movimiento con el que se construye toda forma, no es más que una configuración transitoria, a la que nada infunde respeto".[34] Por otra parte, Engels ha mostrado todavía con mayor nitidez "el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana",[35] "el lado revolucionario de la doctrina de Hegel... debajo de su apariencia enormemente conservadora".[36] Presentamos con mayor extensión la cita, pues es preciso dejar hablar a los textos que Althusser "olvida" "sintomáticamente" en su "lectura en diagonal": "esta filosofía dialéctica disuelve todas las nociones de verdad absoluta, definitiva, así como las nociones correspondientes de una naturaleza humana absoluta. Para ella no hay nada definitivo, sagrado o absoluto; muestra la caducidad de todas las cosas y en todas las cosas, y para ella sólo existe el proceso ininterrumpido del devenir y de lo transitorio, de la ascensión sin fin de lo inferior a lo superior... También tiene, es cierto, su lado conservador; pues reconoce la justificación de determinadas etapas del desarrollo del conocimiento y de la sociedad en ciertas épocas y condiciones, pero solamente la reconoce en esta medida. El conservadurismo de esta manera de ver es relativo, *su carácter revolucionario es absoluto* —la única cosa absoluta, por otra parte, que queda en pie".[37]

Es esta *esencia revolucionaria de la dialéctica* hegeliana primero, marxista después, lo que Althusser (consciente o incons-

[34] K. Marx, *El Capital*, libro I, postfacio.

[35] F. Engels, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies*, Ed. de Moscú, 1955, tomo II, p. 393.

[36] *Ibidem*, p. 395.

[37] *Ibidem*, p. 394.

cientemente, no es éste el problema) trata de ocultar y de negar. Queda por ver de qué modo Althusser destruye la unidad dialéctica revolucionaria del marxismo mediante una serie de cortes y rupturas.

II. L. ALTHUSSER Y EL CAMBIO DE TERRENO: DE LA PRAXIS REVOLUCIONARIA A LA EPISTEMOLOGIA ESTRUCTURALISTA

Los "devotos" (como dice Althusser, esa cosa que somos nosotros) tal vez recuerden que la esencia del marxismo es "el análisis concreto de una situación concreta" (Lenin). "El principio fundamental de la dialéctica es que no existe ninguna verdad abstracta; la verdad siempre es concreta."[38] Pero, lo cual es verdaderamente extraordinario, Althusser jamás nos ha dado un análisis concreto de una situación concreta. Sus textos "teoricistas" a ultranza están sembrados de alusiones fugitivas, de sugestiones ya sabidas, de sobreentendidos ambiguos y de ejemplos falsamente analizados como concretos (por ejemplo, el "análisis" que lleva rápidamente a cabo de la revolución rusa del 17 en función de su tesis de la "sobredeterminación"). No hay duda que Althusser forma parte de aquel grupo que Trotsky califica de "marxistas librescos",[39] grupo que recita las sagradas escrituras del credo marxista, pero que jamás aporta el más mínimo análisis concreto en el transcurso de la práctica revolucionaria. Y sin embargo, el marxismo es ante todo —como dice Trotsky— "un método de análisis, *pero no análisis de textos, sino de las relaciones sociales.*[40] Althusser, que ha sabido subrayar la importancia del "nuevo continente" abierto por el materialismo histórico, hubiese podido tratar de explorarlo, aunque sólo fuese en pequeña escala. El análisis de lo que él mismo denomina "la desviación estalinista" (o también el "culto a la personalidad"), el análisis de la formación social francesa contemporánea, el análisis de la política de colaboración de clase del PCF en tanto que partido "obrero-burgués", del partido socialista en tanto que partido burgués imperialista, el análisis de la crisis revolucionaria de ma-

[38] V. Lenin, *Un pas en avant, deux pas en arrière*, in *Oeuvres choisies*, Ed. de Moscú, 1962, tomo I, p. 518.
[39] L. Trotsky, *1905, Bilan et perspectives*, Ed. De Minuit, Paris, 1969, p. 421
[40] *Ibidem*, p. 421.

yo-junio del 68 en Francia, el análisis de la invasión de Checoeslovaquia por las tropas del pacto de Varsovia, el análisis concreto del aparato de Estado francés, etc. todo esto que tanto condiciona a la práctica marxista, incluida la práctica teórica, es completamente silenciado. A menos de que Althusser no esté de acuerdo, en todos estos puntos, con "el gran partido revolucionario de nuestro tiempo", el PCF (cuya profundidad de análisis y originalidad de posiciones es de todos conocida). Althusser se ciñe explícitamente a la "Teoría" y/o a la "práctica teórica", es decir a la explicitación de la "cientificidad" del marxismo y de las posibilidades del conocimiento. En resumen, Althusser elabora, ni más ni menos, una gnoseología "marxista", en la más pura tradición filosófica. Ni siquiera se da cuenta de que Marx no elaboró *primero* una teoría del conocimiento (de la que hay algunos elementos en la célebre "Introducción general", biblia de Althusser), sino que esencialmente produjo conocimientos y también *críticas* de conocimientos o de teorías del conocimiento. Desde Hegel sabemos que la dialéctica no es sino el movimiento inmanente del contenido del propio objeto, que la dialéctica está en las propias cosas y que una teoría del conocimiento abstracta, separada de su objeto de estudio, es una *desviación idealista* (de la categoría de la de Kant, que también estudiaba la "posibilidades trascendentales" del conocimiento, independientemente de una práctica real, en acto, de conocimiento). Althusser debería meditar el programa que asignaba Lenin a los intelectuales revolucionarios, socialistas, que quieren situarse en el terreno del proletariado. "Su trabajo teórico deberá orientarse hacia el *estudio concreto* de todas las formas de antagonismo económico en Rusia, hacia el estudio de sus relaciones y su desarrollo lógico; debe desvelar este antagonismo allí donde esté disimulado por la historia política, por las particularidades de las instituciones jurídicas, por los prejuicios teóricos establecidos, debe trazar *un cuadro de conjunto de nuestra realidad*, en tanto que sistema determinado de relaciones de producción, mostrar la necesidad de la explotación y la expropiación de los trabajadores en este sistema, indicar *la salida* que sugiere el desarrollo económico."[41] Así es como Lenin concebía las tareas de un intelectual revolucionario. Althusser responde que hay que conocer el método marxista antes de ponerlo concreta-

[41] V. Lenin, *Ce que sont les "Amis du peuple" et comment ils luttent contre les socialdémocrates*, in *Oeuvres completes*, Ed. de Moscú, tomo I, p. 103.

mente en práctica, que es preciso conocer la teoría de la práctica teórica antes de ejercerla. Pero sucede que el propio Marx ha elaborado su método materialista-dialéctico *en el curso mismo de su análisis del modo de producción capitalista.* Mediante sus análisis concretos o produciendo una teoría del modo de producción capitalista, Marx nos ha dejado su método dialéctico. En este sentido es exacto decir que si Marx no nos ha dejado una lógica *en sí,* sí nos ha dejado la lógica dialéctica de su obra principal, "El Capital".

Pero Althusser habla en abstracto del Método, como habla en abstracto del Estado burgués, de la Ideología burguesa en general, etc. Por ninguna parte aparece un análisis concreto que permita verificar la "fuerza absoluta" del método de que habla Hegel. Por lo demás, es esta generalidad abstracta, esta "noche absoluta en la que todos los gatos son pardos" (Hegel) y en la que todos los enunciados son "frondosos como el pelaje de una res" (Mao) lo que posibilita que Althusser sea miembro del PCF y edite, a la vez, sus libros en Maspero, "célebre izquierdista", al tiempo que inspira la corriente teoricista de la ex UJCML. La fuerza y la fascinación de Althusser provienen precisamente de la *ausencia de análisis concretos,* pues todas las cluecas hallan a sus crías en este albergue español. Pero el fetichismo de la Teoría que domina a Althusser constituye la expresión misma de su incapacidad para apropiarse realmente la realidad concreta en forma de concepto (lo real pensado). En Althusser, el método no pasa de ser un formalismo bastante dogmático. Se trata de un método sin objeto, o mejor dicho, de un método que se toma a sí mismo por objeto. Nos encontramos una vez más frente al eterno procedimiento idealista que consiste en reflexionar sobre las posibilidades del conocimiento en general sin elaborar prácticamente un proceso de apropiación cognitiva de lo real. Althusser cae así bajo la crítica que ya el propio Hegel (horror) dirigía contra este género de formalismo (logicismo, fetichismo de la matemática, etc.). Tanto en Hegel como en Marx, el método dialéctico es *el propio movimiento del objeto* contradictorio, reflejado en forma de conceptos. Como dice Hegel en una fórmula resumida "el método es el movimiento del propio concepto".[42] Y como dice Marx, el método consiste en analizar lo real para apropiárselo teóricamente, y a continuación procurar que "la materia se refleje en su re-

[42] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica,* p. 552 de la ed. fr. Aubier-Montaigne, París, tomo II.

producción ideal".[43] Pero en todos los casos el método es método sobre una realidad exterior a sí mismo, sobre un objeto cognoscible (de lo contrario se cae una vez más en el círculo tautológico del silogismo y de la lógica formal: A = A). El método e el movimiento teórico de su objeto, o como dice Marx "la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento".[44] Y como precisa Hegel "el método no es otra cosa, en efecto, que la estructura del todo expuesta en su pura esencialidad".[45] Lo que Hegel reprocha, por ejemplo, a los matemáticos es que "su método sea exterior a la materia".[46] "En el conocimiento matemático la reflexión es una operación exterior a la cosa, con lo que la verdadera eosa resulta alterada".[47] En cambio, prosigue Hegel el conocimiento científico exige entregarse a la vida del objeto o lo que es lo mismo, que se le tenga en cuenta, que se exprese la necesidad interna de este objeto".[48] Y a propósito del "movimiento dialéctico de la propia proposición",[49] que es lo propio del proceder dialéctico, Hegel añade algo que nos parece fundamental para la intelección de la esencia propia del método dialéctico: "la proposición debe expresar lo verdadero, pero fundamentalmente lo verdadero es el sujeto; en cuanto tal es solamente el movimiento dialéctico, esta marcha que engendra por sí misma el curso de su proceso y retorna hacia sí misma".[50] El método sin objeto, sin contenido, de Althusser le hace caer bajo los embates de la crítica que Marx dirigía a los metafísicos del método en sí. La crítica de Marx es fundamental, pues nos enseña que no existe marxismo fuera de una práctica concreta de conocimiento Una vez más, no hay, no puede haber, "marxistas librescos". De lo contrario se cae en la "marxología", en la exégesis talmúdica (a la que tan aficionados son los estalinistas), o en la abstracción de marxismo. Marx critica a "estos metafísicos que con sus abstracciones creen estar haciendo análisis, y que a medida que van alejándose de los objetos creen estar aproximándose a ellos más

[43] K. Marx, posfacio al libro I de *El Capital*.

[44] K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, in *Fundamentos de la crítica de la economía política*, p. 30 de la ed. fr. Anthropos, París, 1968 tomo I.

[45] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, prefacio, p. 41 de la ed. fr. Aubier Montaigne, tomo I.

[46] *Ibidem*, p. 41.

[47] *Ibidem*, p. 37.

[48] *Ibidem*, p. 47.

[49] *Ibidem*, p. 56.

[50] *Ibidem*, p. 56.

más hasta llegar a penetrarlos".[51] La exposición abstracta del método hace entonces las veces de análisis concreto. "Del mismo modo que a fuerza de abstracción lo hemos transformado todo en categorías lógicas, no hay más que hacer abstracción del carácter distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Así como en la categoría lógica creemos encontrar la sustancia de todas las cosas, creemos también que en la fórmula lógica del movimiento hallaremos el método absoluto que no solamente es capaz de explicarlo todo, sino que también implica el propio movimiento de la cosa".[52]

Althusser, no contento con instaurar una "ruptura" entre la política y la teoría marxista, entre el marxismo y el comunismo, entre el marxismo como socialismo científico y el movimiento obrero revolucionario, no contento con fetichizar abstractamente el método como "Teoría" y con separarlo formalmente del movimiento real del conocimiento, instituye además toda una serie de cortes quirúrgicos cuyo resultado final es *la destrucción de la unidad orgánica, dialéctica del marxismo,* lo que es típico de todo revisionismo consecuente y lo que le permite atacar de "modo ininterrumpido y por etapas" los diferentes fragmentos de la totalidad destruida.

La primera "Spaltung" de Althusser es la que opera entre el "materialismo dialéctico" y el "materialismo histórico". Althusser, siguiendo el opúsculo de Stalin (y en función de ciertas observaciones de Engels y sobre todo de Lenin, quienes sin embargo jamás han legitimado la absolutización de esta separación) distingue dos aspectos en el marxismo. "La teoría marxista comprende una ciencia y una filosofía. En la gran tradición clásica del movimiento obrero, desde Marx a Lenin, Stalin, Mao, la teoría marxista se ha venido definiendo como una teoría que comprende dos disciplinas teóricas distintas: una ciencia (designada por su teoría general: el materialismo histórico) y una filosofía (designada por el término materialismo dialéctico)".[53] Como buen filósofo (francés, nobleza obliga) Althusser va a explicarnos que el materialis-

[51] K. Marx, *Miseria de la filosofía*, p. 166 de la ed. fr. Ed. Sociales, París, 1961.

[52] *Ibidem*, p. 116.

[53] L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, seguido de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, París, 1972, p. 52. Esta distinción, ya desarrollada por Althusser, en *Cahiers marxistes-léninistes*, n° 11 (*Matérialisme historique et matérialisme dialectique*) será utilizada posteriormente por uno de sus discípulos, Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste*, Maspero, París, 1970, p. 7.

mo dialéctico (término que no se halla, salvo error, en las obras escritas por Marx, sino que ha sido popularizado por Plejanov...) es una nueva filosofía (o una nueva práctica de la filosofía). En un texto que merece ser citado por ilustrar estupendamente el "filosofismo" de Althusser, éste afirma que Marx, mediante un nuevo "discurso del método" (sic) ha fundado "una nueva filosofía". Se trata de la famosa *Introducción general de 1857* "único texto sistemático de Marx que contiene, bajo las formas de un análisis de las categorías y del método de la economía política, elementos suficientes para fundar una teoría de la práctica científica, es decir *una teoría de las condiciones del proceso de conocimiento, que constituye el objeto de la filosofía marxista*".[54] Estamos confundidos, el "materialismo dialéctico" de Marx se ha convertido (de un modo muy kantiano) en "una teoría de las condiciones del proceso de conocimiento", dicho de otro modo, en una gnoseología o en una epistemología general. Althusser llega incluso a decir que su tarea prioritaria (a la que identifica con la del marxismo actual) es "plantear directamente la cuestión epistemológica fundamental que constituye el objeto propio de la filosofía marxista",[55] o lo que es lo mismo, del "materialismo dialéctico". Althusser debe haber olvidado la II de las *Tesis sobre Feuerbach*: "La cuestión de saber si el pensamiento humano puede captar una verdad objetiva *no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica*. Solamente en la práctica puede el hombre probar la verdad, es decir, la realidad y el poder de su pensamiento... La discusión sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento que se aisla de la práctica es una discusión puramente escolástica".[56] Pero Althusser, en cuanto apóstol de la neo-escolástica, olvida precisamente la "práctica revolucionaria".[57] Este "héroe filosófico", para emplear la expresión peyorativa de Marx,[58] ha olvidado que Marx no pretendía desarrollar la filosofía, sino abolirla (y con ella toda metafísica, sin descontar la "materialista").

"En Alemania, el partido político práctico exige con razón la negación de la filosofía".[59] Pero antes de abolirla, hay que reali-

[54] *Pour Marx*, op. cit., p. 106.

[55] *Lire "le Capital"*, op. cit., tomo I, p. 87.

[56] K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, in K. Marx, Fr. Engels, *La Ideología Alemana*, p 31 y 32 de la ed. fr. Ed. Sociales, Paris, 1968.

[57] *Ibidem*, p. 32.

[58] Marx y Engels, *La ideología Alemana*, op. cit., p. 39.

[59] K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, in K. Marx, Fr. Engels, *Sur la religion*, Ed. Sociales, Paris, 1968, p. 48.

zar sus objetivos progresistas (aquellos principios enunciados particularmente por la Ilustración del siglo XVIII). Dicho de otro modo, hay que luchar por la emancipación universal del proletariado. "La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin abolir al proletariado, el proletariado no puede abolirse sin realizar a la filosofía".[60]

Esto significa que el marxismo no asigna ninguna función específica a la filosofía (la cual, de todos modos, nunca ha sido más que el "lenguaje de la vida real"). El análisis concreto de la realidad social e histórica representará la decadencia práctica de la filosofía. "Cuando se expone la realidad, la filosofía deja de tener un medio en el que existir de modo autónomo. A lo sumo, su lugar podrá ocuparlo una síntesis de los resultados más generales que sea posible extraer del estudio del desarrollo histórico de los hombres".[61] Es lo que Marx denomina "la ciencia real, positiva".[62] Por lo demás, desde 1845 Marx afirma el *carácter totalizador del marxismo* que no se deja recortar en franjas epistemológicas. El marxismo es *uno* porque la propia realidad es una totalidad concreta (interiormente diferenciada). "Solamente conocemos *una ciencia*, escribe Marx, *la de la historia*. La historia puede ser examinada desde dos puntos de vista. Se puede distinguir una historia de la naturaleza y una historia humana. Sin embargo, ambos aspectos son inseparables: mientras existan hombres, su historia y la de la naturaleza se condicionarán recíprocamente".[63] Sin embargo Althusser, en contra de toda la tradición marxista (la verdadera, no la de Stalin-Mao, sino la de Lenin, Rosa Luxemburg, Gramsci, Trotsky, Guevara) considera el historicismo del marxismo como una "equivocación".[64] Critica concretamente a Gramsci porque éste "tiende a confundir en el materialismo histórico la teoría de la historia y, a la vez, el materialismo dialéctico, que sin embargo son dos disciplinas (como si el marxismo pudiese asimilarse a un conjunto de "disciplinas" en el sentido "escolar" del término) distintas".[65] Lo que Althusser, de hecho, le reprocha a Gramsci es *la filosofía de la praxis*, es decir

[60] *Ibidem*, p. 58.
[61] K. Marx, F. Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., p. 51.
[62] *Ibidem*, p. 51.
[63] *Ibidem*, p. 45.
[64] *Lire "le Capital"*, op. cit., tomo I, p. 150.
[65] *Ibidem*, p. 165.

la teoría que se impone la tarea de transformar conscientemente el mundo (alienado) en lugar de limitarse a interpretarlo. Para Gramsci, el marxismo debe proyectarse en la historia para la transformación de la historia. *En este sentido, el marxismo es un humanismo revolucionario.* Althusser tiene razón cuando señala que la "novedad" del marxismo como historicismo "consiste en incluir el sentido práctico de su propia teoría".[66] Y esto es lo que le estorba en nombre de la "Ciencia" y de la "Teoría". El marxismo de Gramsci, afirma Althusser, es "una llamada directa a la práctica, a la acción política, a la transformación del mundo, sin lo cual el marxismo sería presa de las ratas de biblioteca y de los funcionarios políticos pasivos" (al parecer Althusser está hablando de sí mismo y del PCF).[67] Efectivamente, como dice Marx de modo hermoso, "para el materialista práctico, es decir el comunista, se trata de revolucionar el mundo existente, de atacar y transformar prácticamente el estado de cosas con que se encuentra".[68] Ni más ni menos, esto es lo que define exactamente al marxismo, que ha dejado de ser una especulación teórica para convertirse en el movimiento comunista práctico de las masas obreras.

Ultimo punto a señalar en este contexto. *El marxismo es una teoría-praxis unitaria,* global, que se apropia la totalidad de la realidad histórico-social sin fragmentarse en diferentes ciencias sectoriales reificadas. Este punto ha sido notablemente desarrollado por el joven Lukács y por Korsch en su polémica contra los revisionistas que creían completar al marxismo en los diferentes sectores, aquí con una "ética", allí con una psicología social empírica, más allá con una "filosofía más moderna", y por último, con una antropología (estructuralista o no). Según Lukács, el marxismo es el punto de vista de la totalidad concreta. "Sea cual sea el tema que trate el método dialéctico, siempre está girando en torno a un mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Los problemas ideológicos y económicos no son, pues, para la dialéctica, extraños los unos a los otros, sino que se confunden entre sí... Para el marxismo, en última instancia, no existe una ciencia jurídica, una economía política, una historia, etc., autónomas; solamente existe una ciencia, histórica y dialéctica, única y unitaria, del desarrollo de la sociedad como to-

[66] *Ibidem*, p. 164.
[67] *Ibidem*, p. 164.
[68] K. Marx, F. Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., p. 54.

talidad".[69] Por su parte, K.Korsch explica cómo el revisionismo fragmenta el marxismo en una serie de ciencias parciales. "La teoría global y unitaria de la revolución social se ha transformado en una crítica científica de la economía y del Estado burgués, de la instrucción pública, de la religión, del arte, de la ciencia, y de todas las formas culturales propias de la burguesía, crítica que ya no desemboca necesariamente en una praxis revolucionaria, como su esencia le tenía destinado".[70] Pero el marxismo, dice Korsch, es un materialismo que trata de comprender teóricamente y de invertir prácticamente la totalidad de la vida histórica y social. El marxismo no es una suma de ciencias "puras" o una filosofía pura, sino una crítica *científica* comunista desde el punto de vista de la clase proletaria. "El marxismo jamás ha sido una "ciencia"... No es una "economía", ni una "filosofía", ni una "historia", ni cualquier otra "ciencia humana"... Lo que K. Marx se propone es una "crítica" de la filosofía burguesa, una "crítica" de la historiografía burguesa, una "crítica" de todas las ciencias humanas burguesas; en una palabra, una "crítica" de la ideología burguesa en su conjunto, y para ello se coloca en el punto de vista de la clase proletaria".[71] Sin embargo, Althusser querría hacernos creer que el marxismo es una "ciencia" entre otras: la "ciencia de la historia"; una ciencia de un sector particular, o como dice Althusser, "una región del conocimiento" (Husserl hablaba de "ciencia regional"...). El marxismo, como "toda ciencia", nos dice Althusser, tiene en sí mismo, concretamente en su práctica teórica, su propio criterio de validez. Tras evocar a las matemáticas, Althusser afirma: "podemos decirlo de las ciencias "experimentales": el criterio de su teoría son *sus experiencias*, que constituyen la forma de su práctica teórica. Otro tanto debemos decir de la ciencia que nos interesa en el más alto grado: el materialismo histórico".[72] Dicho de otro modo, el marxismo es una "ciencia" entre otras, y los marxistas son respetables "científicos" que proporcionan trabajos teóricos, concretamente en el CNRS y en la Universidad. De este modo, el marxismo se convierte, como dice Korsch irónicamente, al igual que todas las demás ciencias "científicas", en algo "neutro", objetivo, por encima de las clases,

[69] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, París, 1960, p. 55 y 56, y p. 48.

[70] K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, Ed. de Minuit, París, 1964, p. 98.

[71] *Ibidem*, p. 136 y 137.

[72] *Lire le Capital*, op. cit., tomo I, p. 72.

o como decía ya el revisionista Hilferding, en "una ciencia libre de todo juicio de valor, objetiva, científica". Todo esto es muy bonito, pero olvida que para los marxistas revolucionarios "los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria"[73] que no buscan "la ciencia ni hacen sistemas",[74] sino que son portadores de "una ciencia revolucionaria", no doctrinaria.

Como hemos visto, Althusser ataca violentamente el "hegelianismo" de una parte de la obra de Marx. De ello extrae concretamente la conclusión de que la dialéctica marxista es radicalmente diferente de la dialéctica hegeliana. Si Althusser se dedica con tanto encarnizamiento a cortar el cordón umbilical que une a Marx y a Hegel, se debe a que las categorías hegelianas en Marx indican *la persistencia de una problemática humanista/revolucionaria e historicista/dialéctica.* En sí, la relación Hegel/Marx solamente tiene importancia para la historia de las ideas. Pero la cuestión de la "herencia" se ha convertido en una cuestión política que concierne a la propia esencia del marxismo. Es en este aspecto que nos interesa traerla a colación. Con una sola frase, Althusser plantea el problema. Reconoce que en muchos lugares, sin equívoco, Marx admite su deuda con la dialéctica de Hegel. Se trata de pasajes absolutamente límpidos, en los que el propio Marx define su filiación con Hegel, a los que Althusser califica irónicamente de "citas célebres".[75] Es cierto que Althusser tiene razón cuando dice que una colección de citas no constituye todavía una demostración y que "no se debe confundir la teoría de Hegel con el juicio de Marx sobre Hegel".[76] Pero se puede suponer que también Marx había leído a Hegel en sus textos, y de que *también él* sabía teorizar conscientemente sus relaciones con la dialéctica hegeliana. No solamente Marx, sino también Engels y Lenin, sin contar a Trotsky.

Engels escribe en su prefacio a "*La guerra campesina en Alemania*": "sin la filosofía alemana que le ha precedido, en particular sin la de Hegel, el socialismo científico alemán, el único socialismo científico que se conoce, jamás se habría constituido".[77] Engels realza, pues, el hecho de que la problemática inicial del marxismo está en deuda con la crítica del idealismo hegeliano

[73] K. Marx, *Miseria de la filosofía*, op. cit., p. 133.
[74] *Ibidem*, p. 133.
[75] *Pour Marx*, op. cit., p. 183.
[76] *Ibidem*, p. 209.
[77] K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies*, op .cit., tomo I, p. 696.

de donde ha tomado las fuentes y los temas de reflexión (alienación, crítica del derecho y del Estado, sociedad civil, teoría de las necesidades, etc.). Es particularmente importante destacar este punto en un momento en que en Francia se está tratando a Hegel de "perro muerto". Por lo demás, esta idea será desarrollada por Lenin. En uno de sus ensayos, Lenin subraya que el marxismo se ha enriquecido con "las adquisiciones de la filosofía clásica alemana, sobre todo con el sistema de Hegel, el cual había conducido a su vez al materialismo de Feuerbach. *La más importante de estas adquisiciones es la dialéctica,* es decir, la teoría de la evolución en su aspecto más profundo y más amplio".[78] Lenin vuelve sobre este problema a propósito de Herzen de quien dirá que "ha asimilado la dialéctica de Hegel". Ha comprendido que era "el álgebra de la revolución"[79]. (Cosa que Marx y Engels también comprendieron, si no le sabe mal a Althusser).

Por otra parte, es importante señalar que, en diversas ocasiones y muy formalmente, Marx se ha declarado "discípulo de este gran pensador".[80] Y en el libro II del *Capital,* es decir, en una obra de madurez, según la clasificación de Althusser, Marx precisa todavía más las relaciones que le unen con su padre espiritual: "mis relaciones con Hegel son *muy sencillas. Yo soy un discípulo de Hegel* y la charlatanería presumida de los epígonos que creían haber enterrado a este pensador me parece francamente ridícula. De todos modos, me he tomado la libertad de adoptar frente a *mi* maestro una actitud crítica, desembarazando de misticismo a su dialéctica y haciéndole experimentar un profundo cambio".[81] Esta transmutación de la dialéctica hegeliana consiste, según las célebres metáforas, en ponerla en pie, en despojarla de sus velos idealistas, en extraer su núcleo racional. Y si Marx declara que su método es materialista, mientras el de Hegel es idealista e incluso místico, ello no impide que Hegel haya sido "el primero en exponer el movimiento de conjunto" de la dialéctica.[82] Marx llega escribir que *"la dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica".*[83] Por supuesto, también aquí subra-

[78] V. Lenin, *les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme,* in *Oeuvres choisies,* op. cit., tomo I, p. 69.

[79] V. Lenin, *A la mémoire de Herzen,* in *Oeuvres choisies,* op cit., tomo I, p. 687.

[80] *El Capital,* libro I, op. cit., p. 29.

[81] *El Capital,* libro II, in K. Marx, *Oeuvres (Economie),* La Pléiade, Gallimard, Paris, 1968, tomo II, p. 29.

[82] *El Capital,* libro I, op. cit., p. 29.

[83] K. Marx, F. Engels, *Lettres à Kugelmann,* Ed. Sociales, Paris, 1971, p. 90.

ya que es preciso despojarla de sus velos místicos. Así, pues, al contrario de Althusser y de algunos otros, Marx, Engels y Lenin se "toman en serio a este perro muerto de Hegel",[84] precisamente a causa de su método dialéctico. A Althusser y a sus discípulos antihegelianos se les podría replicar lo que decía Marx a un tal Lange: "de entrada no comprende el método hegeliano y mucho menos el modo crítico como yo lo aplico".[85]

La dialéctica constituye el lazo más sólido entre Hegel y Marx. Ella es el principal de sus bienes comunes. "Marx y Engels, dice Lenin, veían en la dialéctica de Hegel, la doctrina más vasta, la más rica y la más profunda de la evolución, una inmensa adquisición de la filosofía clásica alemana".[86]

Marx, y tras él todos los grandes marxistas, han considerado la dialéctica hegeliana en su aspecto más revolucionario. "Todo lo que existe merece perecer": esta fórmula de Hegel resume muy bien la esencia subversiva de su dialéctica y es precisamente ésta la que Marx toma por su cuenta en el postfacio al libro I del *Capital*, cuando afirma que la dialéctica "es esencialmente crítica y revolucionaria porque considera todas las cosas desde el ángulo de su negación fatal, de su destrucción necesaria". Evidentemente, y en nombre de la propia lógica dialéctica, Marx pulveriza "el aparato mágico de Hegel"[87] que hace que la madre sea engendrada por el hijo, la naturaleza por el espíritu, etc., y que justifica a todas las cosas considerándolas igualmente racionales, dejándolas así efectivamente en pie. Así, pues, Marx desprende a la dialéctica hegeliana de su forma mistificada, es decir, que no nos da un desarrollo especulativo de la sociedad y la historia, sino una exposición real que capta la cosa misma. La famosa "inversión" de la dialéctica de Hegel no es más que el desarrollo consecuente de la concepción materialista de la historia que expone las conexiones reales del movimiento de la sociedad. Este método materialista es el resultado de la depuración de la dialéctica de Hegel, su mejor fruto, su joya. En una carta a Engels, Marx indica que tras haber hojeado la lógica de Hegel, le vinieron ganas de "hacer accesible al sentido común, en dos o tres cuartillas, *el contenido racional del método* descubierto y a la vez mistificado por Hegel".[88] Marx

[84] *ibidem*, p. 169.
[85] *Ibidem*, p. 169.
[86] V. Lenin, *K. Marx*, in *Oeuvres choises*, op. cit., tomo I, p. 33.
[87] K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*, Ed. Sociales, París, 1969, p. 226.
[88] K.Marx, F. Engels, *Lettres sur "le Capital"*, Ed. Sociales, París, 1964, p. 83

piensa en esta tarea cuando afirma que "basta con ponerla (a la dialéctica) nuevamente sobre sus pies para que presente una fisonomía completamente razonable".[89] Por lo demás, Engels se dió inmediatamente cuenta de la importancia capital que tenía esta labor de extracción del método para el socialismo científico. Es él quien afirma que "Marx era el único que podía comprometerse a extraer de la lógica hegeliana el núcleo que encierra los verdaderos descubrimientos de Hegel en este dominio, y a establecer, despojado de sus velos místicos, el método dialéctico en su forma simple en la que constituye el único modo justo de desarrollo del pensamiento. La elaboración del método que sirve de base a la crítica de la economía política de Marx, la consideramos como un resultado que apenas cede en importancia a la concepción materialista fundamental".[90]

Althusser finge no comprender la naturaleza real de la extracción del núcleo. Sin embargo, la cosa es muy sencilla para todo aquel que haya leído a los clásicos. Marx, en su postfacio al *Capital,* señala la *inversión* metodológica que opera Hegel, la *transmutación* de las prioridades; "para Hegel el movimiento del pensamiento... es el demiurgo de la realidad, la cual no es más que la forma fenoménica de la Idea. Para mí, en cambio, el movimiento del pensamiento no es más que un reflejo del movimiento real, transportado y transpuesto en el cerebro del hombre".[91] Engels desarrolla exactamente la misma idea. Lamentamos tener que recurrir a estas extensas citas de "textos" marxistas, pero ya que Althusser acorrala con su "lectura" sintomática o "analítica" (en el sentido freudiano) lo "no dicho" por Marx, hay que oponerle, al menos, "lo dicho" por Marx y Engels. En una carta a Schmidt, Engels escribe: "la deformación de la dialéctica en Hegel proviene del hecho de que está obligada a ser "la autoevolución del pensamiento", con lo que la dialéctica de las cosas no es más que un simple reflejo, cuando en realidad la dialéctica que está en nuestra cabeza no es otra cosa que el reflejo del desarrollo real que se opera en el mundo natural y en la sociedad humana y que obedece a formas dialécticas".[92] Compárese con lo que dice Lenin: "la dialéctica de las cosas crea la dialéctica de las ideas y no al revés".[93]

[89] K. Marx, *Postfacio al libro I del Capital,* op. cit., p. 29.
[90] F. Engels, *Contribution a la critique de l'economie politique de Karl Marx,* in *Oeuvres choisies,* op. cit., tomo I, p. 388 y 389.
[91] K. Marx, *Postfacio al libro I del Capital,* op. cit. p. 29.
[92] K. Marx, F. Engels, *Lettres sur "le Capital",* op. cit., p. 382.
[93] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* op. cit., p. 186.

Por otra parte, el propio Marx nos ha dejado indicaciones concretas en cuanto al método de extracción del núcleo. En su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* muestra que Hegel ha podido describir empíricamente ciertos rasgos del Estado, pero que ha disfrazado especulativamente tales rasgos para dar una interpretación mística de los mismos. "Hegel no debe ser censurado porque describa el Estado moderno tal como es, dice Marx, sino porque él presenta el ser del Estado por lo que es".[94] En otro lugar le reprocha que invierta el orden real de las cosas, en particular el del predicado con el sujeto. En *La Sagrada Familia* Marx muestra que las construcciones especulativas de Hegel contienen en germen verdades concretas, objetivas. "A menudo, dice Marx, en el interior de su exposición especulativa aparece una exposición real que aprehende la cosa misma; el desarrollo real en el interior del desarrollo especulativo lleva al lector a tomar el desarrollo especulativo como algo real y el desarrollo real como algo especulativo".[95] En los *Manuscritos de 1844*[96] Marx va incluso más lejos al extraer el núcleo decisivo de la dialéctica hegeliana para desarrollarlo a su vez desde una base materialista; se trata de la consideración de la *negatividad del trabajo humano* y del hombre como producto de su propio trabajo. "La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador— consiste, pues, en que Hegel capta la producción del hombre por sí mismo como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como alienación y supresión de esta alienación; en que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero en cuanto real, como el resultado de su propio trabajo. Marx llega incluso a precisar que la *Fenomenología* es una crítica real, aunque oculta y mistificante: "La 'conciencia infeliz', la 'conciencia honrada', la lucha de la 'conciencia noble contra la conciencia vil', etc., cada una de estas secciones contiene —aunque siempre de un modo alienado— elementos para la crítica de dominios enteros como la religión, el Estado, la vida civil, etc.".[97]

Los fundadores del marxismo han considerado, por consiguiente, que la dialéctica materialista es innegablemente la conti-

[94] K. Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, Costes, París, 1948 p. 134.
[95] K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., p. 77.
[96] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Ed. Sociales, París, 1962, p. 132.
[97] *Ibidem*, p. 131, 132.

nuación dialéctica, mediatizada, de la dialéctica hegeliana. Lenin, por ejemplo, de quien Althusser dice que introduce "la afirmación categórica de que la dialéctica de Marx no tiene nada que ver con la de Hegel",[98] afirma, en cambio, en numerosos pasajes de sus *Cuadernos filosóficos* concretamente, que ciertos párrafos de la *Ciencia de la Lógica* "son indudablemente la mejor exposición de la dialéctica".[99] Lenin señala que si Marx no nos ha dejado una *Lógica*, sí nos ha dejado la lógica del *Capital*. Esta misma lógica que no se puede comprender si no se ha leído y comprendido la gran lógica de Hegel. Lenin incluso afirma francamente que "Marx aplica la dialéctica de Hegel en su forma desarrollada a la economía política".[100]

Toda la tradición del *marxismo revolucionario* ha reconocido la importancia que para el marxismo tiene la dialéctica hegeliana. Es un mérito de Marx... el haber revalorizado el método dialéctico, tanto en su relación con la dialéctica hegeliana como su diferencia con ella, y el haber aplicado, al mismo tiempo, este método en *El Capital*".[101] Por su parte Lenin afirma que el paso de Hegel a Marx viene caracterizado no solamente por la elaboración del materialismo histórico, sino ante todo por la acogida de la dialéctica hegeliana, reelaborada de arriba a abajo, invertida, puesta sobre sus pies. Lo que es más importante, Lenin llega a decir que el idealismo objetivo de Hegel está más cerca del materialismo consecuente y en todo caso más cerca del marxismo que el materialismo vulgar. Escribe incluso que "el materialismo histórico (es) una especie de aplicación y desarrollo de las geniales ideas-semilla que existían en germen en Hegel".[102] Estamos muy lejos del corte radical arbitrariamente postulado por Althusser y sus epígonos. Por lo demás, Lenin insiste constantemente en esta idea a todo lo ancho de su lectura de la *Lógica* de Hegel. Este, al exponer a menudo la cosa misma (aunque sea bajo un velo idealista), es el precursor directo del materialismo marxista. "El materialismo está al alcance de la mano. Engels tenía razón: el sistema de Hegel es un materialismo invertido".[103] Y en otro lugar: "el idealismo objetivo (y todavía más el idealismo absoluto) se ha

[98] *Avertissement* al libro I del *Capital*, op. cit., p. 29.
[99] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 82.
[100] V. Lenin, *Ibidem*, p. 168.
[101] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. fr. Ed. Sociales, París, 1968, p. 53
[102] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 190.
[103] *Ibidem*, p. 262.

aproximado mediante zig-zags (y dando traspiés) al materialismo, hasta llegar a tocarlo y a cambiarse parcialmente en él".[104] Qué falsa y pobre aparece entonces la posición de Althusser cuando pretende que "Marx se distingue radicalmente de Hegel" y quiere "dedicarse a analizar la noción de inversión para demostrar que se trata de una metáfora". Esta metáfora de la inversión designa, sin embargo, procesos históricos reales de trabajo marxista sobre la dialéctica hegeliana: inversión de la primacía del sujeto sobre el objeto de conocimiento, inversión de la primacía de la realidad espiritual sobre la realidad material, inversión de la primacía de la especulación sobre la acción revolucionaria de transformación del mundo sensible. Se trata de las inversiones que opera Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, en *La Ideología alemana*, o Engels en su *L.Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Una vez efectuada esta triple inversión, "la gran dialéctica de Hegel que el marxismo *ha hecho suya* tras ponerla sobre sus pies", según la hermosa definición de Lenin,[105] toma una fisonomía totalmente razonable y revolucionaria. Se trata también del trabajo de extracción, de purificación y de inversión materialista que opera Lenin al leer párrafo por párrafo este curso de método dialéctico que es la *Lógica*. "La totalidad, el núcleo, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel, es el método dialéctico".[106] A lo largo de su lectura atenta Lenin va dando un contenido materialista a las categorías dialécticas hegelianas (Ser, esencia, apariencia, negación, fondo, medida, etc.). Se trata, pues, de un "Hegel materialmente invertido".[107] "De un modo general, dice Lenin, me esfuerzo por leer a Hegel desde una óptica materialista: Hegel es el materialismo cabeza abajo".[108]

Además, Lenin no se limitó a estudiar la dialéctica de Hegel-Marx, sino que la aplicó en su práctica revolucionaria, sintiendo constantemente la necesidad de volver la mirada hacia Hegel, como una fuente. Al final de su vida, en 1922, en un artículo titulado *El alcance del materialismo militante*, Lenin insiste en una tarea teórica que le parece central (en plenas dificultades económicas debidas a la Nueva Política Económica y en plena discu-

[104] *Ibidem*, p.262.

[105] V. Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*, ed. fr. in *Oeuvres choisies*, op. cit. tomo I, p. 517

[106] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 222.

[107] *Ibidem*, p. 138.

[108] *Ibidem*, p. 102.

sión en el seno del PCR bolchevique): "organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista, es decir, de la dialéctica que Marx aplicó prácticamente en *El Capital* y en sus escritos históricos y políticos".[109] Lenin propone incluso "crear una sociedad de los amigos materialistas de la dialéctica hegeliana", una especie de escuela marxista de la dialéctica hegeliana y marxiana con un programa muy completo. "Inspirándonos en la manera en que Marx aplicaba la dialéctica de Hegel comprendida en un sentido materialista, podemos y debemos desarrollar esta dialéctica en todas sus formas, reproducir en la revista (bajo el estandarte del marxismo) pasajes tomados de las principales obras de Hegel, interpretarlos con un espíritu materialista comentándolos mediante ejemplos de aplicación a la dialéctica tomados de Marx, así como ejemplos de dialéctica tomados del dominio de las relaciones económicas, políticas; ejemplos que la historia reciente, y concreamente la guerra imperialista y la revolución actuales proporcionan en abundancia".[110] Hoy este programa sigue en pie, y es una componente esencial del rearme teórico de la vanguardia revolucionaria en su proceso de construcción de la IV Internacional.

Hemos dicho que Althusser procede por etapas y metódicamente. Una vez separados Marx y Hegel, así como el joven Marx y el viejo Marx, va a disociar totalmente las categorías centrales de la dialéctica marxista a fin de reducirlas una por una. La operación se centra sobre todo en los conceptos clave del marxismo: alienación, sujeto, totalidad, humanismo revolucionario, autoemancipación revolucionaria del proletariado, etc. No es cuestión de tratar aquí este vasto y complejo conjunto. Vamos simplemente a abordar la manera en que Althusser "borra" estas categorías a partir de su negación de la dialéctica marxista (y hegeliana). La manera, sobre todo, en que Althusser liquida conceptos que, según él, pertenecen al periodo de juventud de Marx, a su filosofía del hombre: los conceptos de alienación, de escisión, de fetichismo, de hombre total, etc.".[111]

[109] V.Lenin, *El alcance del materialismo militante*, ed. fr in *Oeuvres choisies* op cit., tomo III, p. 796.

[110] *Ibidem*, p. 796, 797.

[111] *Pour Marx*, op. 246. En general, para este tipo de problemas, véase F. Jakubowski *les superstructures ideologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*. E. D. I. Paris, 1971

A partir de este momento, Althusser avanza sin disimulos. Para él, el concepto de alienación es un "concepto ideológico pre-marxista".[112] No es pues extraño que Althusser todavía ponga en duda que *El Capital* esté limpio de hegelianismo, porque el concepto y el término de alienación aparecen en él constantemente, no como simples figuras retóricas, sino como problemática fundamental de la crítica del modo de producción capitalista.

Desde los *Manuscritos de 1844* Marx desarrolla una crítica de la alienación obrera que, en lo esencial, permanecerá inalterable en su obra. Esta alienación es, de hecho, triple. El primer momento es la alienación del obrero con respecto al producto del trabajo que se le escapa y le domina. "El objeto que el trabajo produce, dice Marx, su producto, se le enfrenta como un ser extraño, como un poder independiente del productor".[113] Este objeto, en tanto que mercancía vendida en el mercado, se vuelve contra el obrero, por una parte en forma de dinero, fetiche monetario asociado a la riqueza universal, por otra parte, en tanto que salario, cristalización de una cantidad de tiempo de trabajo que le permite comprar objetos-mercancía para su subsistencia. De este modo, "cuantos más objetos produce el obrero, menos puede poseer y cada vez más cae bajo la dominación del capital, su producto".[114] Por otra parte, el obrero, al producir mercancías se convierte él mismo en una mercancía más: una pura fuerza de trabajo a la que se compra o se vende en el mercado de trabajo. Esta alienación es también la del obrero con respecto a los medios de producción, y alcanza su apogeo con la automatización industrial capitalista. Así, Marx escribe en *El Capital I*: "El medio de trabajo convertido en autómata se yergue ante el obrero durante el proceso de trabajo incluso en forma de capital, de trabajo muerto que domina y absorbe su fuerza vital".[115] Y también: "el carácter autónomo y alienado que la producción capitalista imprime en general a las condiciones y al producto del trabajo, en lo referente al obrero, se desarrolla con la máquina hasta el antagonismo más pronunciado".[116] El obrero, pues, no solamente es la propiedad, la cosa del capitalista, sino que tampoco su propio producto le pertenece (o, mejor, no pertenece a la clase obrera como trabajador colectivo).

[112] *Pour Marx*, op. cit., p. 246.
[113] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 57.
[114] *Ibidem*, p. 114.
[115] K. Marx, *El Capital* I, op. cit., tomo II, p. 105.

Además, el obrero se despega de los medios de producción que se le aparecen como un inmenso mecanismo represivo que comprime su cuerpo y embota su alma.

"Pero la alienación no aparece solamente en el resultado, sino en el acto de la producción, en el interior de la propia actividad productiva".[117] ¿En qué consiste, pues, la alienación del trabajo? "Ante todo, en el hecho de que el trabajo sea exterior al obrero..., que éste no se afirme en su trabajo, que no se sienta cómodo, sino desgraciado, que no despliegue una libre actividad física e intelectual, sino que mortifique su cuerpo y arruine su alma".[118] En su trabajo, el obrero está como fuera de sí. Esto explica que "se huya del trabajo como de la peste".[119] El concepto de alienación del trabajo refleja, pues, una realidad concreta, la miseria obrera engendrada por la explotación capitalista del trabajo. El concepto de trabajo alienado no tiene, pues, simplemente un "estatuto teórico", una "función teórica", como explica Althusser,[120] sino un valor práctico". Permite designar concretamente la realidad cotidiana vivida por los trabajadores. Es cierto que el marxismo no es un existencialismo, sino una crítica de la existencia alienada, de la vida cotidiana alienada. Es un "misil teórico" cuya vocación es hacer saltar por los aires, mediante la lucha de clases, toda esta "mierda"[121] (Marx) de la sociedad burguesa y de la organización capitalista del trabajo (o también burocrática de Estado estalinista). La alienación es, pues, una noción clave en el marxismo, en la medida en que indica las tareas concretas de un auténtico socialismo: la abolición de las relaciones alienadas del trabajo explotado y alienante. Esta problemática de la alienación se arrastra no solamente a lo largo del *Capital* y de los *Grundrisse*, sino también y sobre todo, en la obra de Engels, concretamente en el *Anti-Dühring*. Para Marx lo mismo que para Engels, el comunismo definitivo es la abolición de toda alienación humana y ante todo, la del trabajo asalariado (incluido aquél que se autodenomina "socialista"). Aunque Marx haya pensado cada vez más la alienación mediante el concepto económico específico de explotación capita-

[116] *Ibidem*, p. 113.
[117] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 59.60.
[118] *Ibidem*, p. 60.
[119] *Ibidem*, p. 60.
[120] *Pour Marx*, op. cit., p. 159.
[121] Carta de Marx a Engels (30-4-1868), in K. Marx, F. Engels, *Lettres sur le*

lista,[122] jamás ha reducido la primera a la segunda, ni tampoco ha limitado simplemente la alienación al modo de producción capitalista. Incluso en un periodo de transición en el que todavía dominen la ley del valor y las categorías mercantiles y monetarias, la alienación continuará existiendo (aunque en vías de extinción). Marx critica, por lo demás, al sistema capitalista no desde el ángulo de su irracionalidad económica (pues el capitalismo ha desempeñado una función histórica progresista) sino desde el ángulo de la alienación de la clase obrera, es decir, desde un punto de vista de clase, desde el ángulo de la miseria de las clases trabajadoras y de la "venalidad universal" (cf. el *Manifiesto comunista*). Los *Grundrisse*, estos textos preparatorios del *Capital* (que a menudo no son más que otra versión apenas distinta) y que Althusser arroja en el infierno premarxista o hegeliano, están atravesados de parte a parte por la problemática de la alienación, que "hace que las condiciones objetivas del trabajo sean extrañas a la fuerza de trabajo viva. Todo esto llega a un punto en que las condiciones materiales de la persona del obrero existen fuera de y frente a él"[123] y que "el trabajo se enfrenta al obrero como un poder extraño".[124]

El último aspecto de la alienación es el de la alienación de todas las relaciones humanas y más generalmente de la vida en sociedad. Se trata, entre otros, del problema de la reificación y del fetichismo de la mercancía. La sociedad se les presenta, así, a los productores como una inmensa máquina cuyos resultados y modo de funcionamiento ni siquiera controlan. "No son tan sólo los productos de los trabajadores transformados en poderes independientes, productos que dominan y compran a sus productores; son también las fuerzas y las relaciones sociales —forma de trabajo— lo que se erige frente a los productores en tanto que manifestaciones de su producto".[125] De este modo, la sociedad aparece como una "naturaleza" objetiva, totalmente exterior a los hombres que se encuentran aplastados por ella y se sienten impotentes. Aunque

[122] Sobre este tema, cf. E. Mandel, *la Formation de la pensee economique de Karl Marx*, Maspero, Paris, 1967 (notable puesta al día). O R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des marxschen "Kapital"*, Europaische Verlagsanstalt Frankfurt/Main, 1968. (Esta obra fundamental destruye todas las leyendas teóricas de Althusser, en particular la del "corte").

[123] K. Marx, *Fondements de la critique de l'economie politique*, op. cit., tomo I, p. 415.

[124] *Ibidem*, p. 417.

[125] K. Marx, *El Capital*, libro III, op. cit., ed. la Pleiade, tomo II, p. 1428.

el conjunto de este movimiento aparezca como un proceso social... la totalidad del proceso es, de hecho, un agregado objetivo, surgido espontáneamente... Sus propios conflictos producen una fuerza social por encima de ellos, que les es ajena; las acciones que ejercen los unos sobre los otros se convierten en un proceso y un poder que escapan a su dominio... Las interrelaciones sociales de los individuos se erigen como autoridad autónoma por encima de ellos: tanto si esta autoridad se representa como un hecho natural, debido al azar o a cualquier otra fuerza, constituye el resultado fatal de que en el punto de partida del movimiento social no sea el *libre* individuo social".[126] Desde este momento las relaciones sociales adoptan una forma fantástica. Las relaciones humanas se convierten en apariencia en relaciones entre cosas (dinero, valor, capital) y las relaciones entre las cosas revisten el aspecto de relaciones entre los hombres ("la señora tierra", "el señor capital", etc). Las relaciones sociales, lejos de ser "simples, transparentes y racionales", están completamente reificadas y dominadas por el fetiche de los fetiches, el dinero, esta "puta universal".

Precisemos enseguida que esta concepción marxista de la alienación no es "ética" como cree, por ejemplo, M.Rubel, siguiendo a todos los social-demócratas y humanistas pequeño-burgueses, y como Althusser finge creer cuando procede a una amalgama típicamente estalinista entre la concepción marxista de la alienación y la concepción antropológica, ontológica, o "humanista", cristiana de izquierda... La concepción marxista de la alienación es teórica y política a un tiempo, y nos introduce en el corazón mismo de la realidad de la lucha de clases. Si la emancipación de los trabajadores la consiguen los propios trabajadores, será porque ellos no tienen nada que perder como no sean sus cadenas. Y estas cadenas son las de la explotación capitalista, de la opresión estatal e ideológica y de la alienación social. Con ello se aborda el aspecto práctico, revolucionario, de la dialéctica marxista. La dialéctica es el "vehículo de la revolución" en cuanto permite, como demuestra el ejemplo presentado por Lukács, evidenciar la alienación y la reificación, e indicar un camino, el único camino, la revolución proletaria como abolición histórica de la división de clases, del Estado, y más generalmente, del trabajo asalariado. (cf. *La Ideología alemana*). Y en este punto topamos con el problema de los

[126] K. Marx, *El Capital*, libro II, op. cit. nota anterior, p. 506.

problemas, *la cuestión del sujeto revolucionario y de su vocación humanista revolucionaria.*

Al contrario de Althusser, que afirma frecuentemente que la historia es un "proceso sin sujeto", debemos reafirmar aquí la tesis central del materialismo histórico. *La historia es un proceso (la lucha de clases) con un sujeto (el proletariado y su partido, más los soviets).* Esta tesis es fundamental, pues indica las tareas explícitas del marxismo revolucionario: la constitución del proletariado de clase en sí que es (materia bruta de la explotación) a clase para sí (introductora del comunismo). El proletariado se constituye en sujeto precisamente en el transcurso de la lucha de clases.

La negación del sujeto histórico postulada por Althusser es, por lo demás, sintomática, pues no solamente niega el carácter revolucionario de la dialéctica (lo que no debe extrañarnos), sino también la función del partido revolucionario como portador y actor de esta dialéctica consciente. La negación del sujeto revolucionario implica, en Althusser, la negación de la iniciativa revolucionaria. Tampoco aquí podemos entrar en detalle en la concepción althusseriana de la historia.[127] Quizá lo hagamos en otro lugar. Lo que tratamos esencialmente de demostrar es la concepción estática de la historia que tiene Althusser, incapaz de pensar el cambio revolucionario, la irrupción de las masas en la escena de la historia que, según Trotsky, caracteriza a toda revolución auténticamente proletaria *(Historia de la revolución rusa).*

Althusser nos explica que una formación social es un todo articulado con dominante (un modo de producción dominante, jerarquizado a su vez en instancias, niveles, fuerzas productivas, relaciones de producción, etc.). El modo de producción es una combinatoria de estructuras y concretamente de relaciones de producción. Estas, lejos de ser, como se podría pensar con la lectura de los clásicos, relaciones entre clases, relaciones entre grupos de individuos que ocupan el mismo lugar en el proceso de producción, son estructuras y basta. Dicho de otro modo, las contradicciones del modo de producción capitalista (pues es el que nos concierne) no son primordialmente conflictos de clase, sino imbricaciones discordantes de estructuras. Se produce una desarmonía, una noadecuación (por ejemplo, entre fuerzas productivas y relaciones de producción), no-correspondencia estructural. La articulación com-

[127] Sobre este tema, v. A. Schmidt, *Geschichte und Struktur,* Reine Hanser Verlag Munich, 1971.

pleja sobredeterminada queda así constituida. La sociedad capitalista ya no es una totalidad negativa trabajada por la negatividad de las contradicciones de clase, sino un todo estructurado con dominante, es decir, un edificio arquitectónicamente jerarquizado. Una verdadera sedimentación de estratos, niveles e instancias, para utilizar las metáforas "tópicas" o espaciales tan del agrado de Althusser. Y en este todo las clases simplemente han desaparecido en provecho de misteriosas estructuras omnipotentes. El sistema capitalista, al que Althusser le gusta presentar, de acuerdo con la descripción de Marx, como "un mecanismo, una mecánica, una maquinaria, una máquina, un montaje",[128] ya no conoce clases actuantes, sufrientes, combatientes, sino simplemente "efectos de estructura", combinaciones de eficacia. Desde este momento, no solamente desaparecen las clases, sino también las luchas de clases como sujetos antagónicos. Pero dejemos hablar al propio texto de Althusser: "si en lo sucesivo las relaciones de producción se nos aparecen como una estructura regional (sic), a su vez inscrita en la estructura de la totalidad social, aquí nos interesa en su calidad de estructura. Lo económico no es solamente una región estructurada que ocupa un lugar propio en la estructura global del todo social, sino que en su propio lugar, en su autonomía (relativa) regional, funciona como una estructura regional y como tal determina a sus elementos... La estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidas por agentes de la producción, que solamente son los ocupantes de tales lugares en la medida en que son los portadores (Träger) de tales funciones.

"Los verdaderos "sujetos" (en el sentido de sujetos constituyentes) no son, pues, contrariamente a las apariencias, las "evidencias" del dato de la antropología ingenua, los "individuos concretos", los "hombres reales", sino la definición y la distribución de dichos lugares y funciones. Los verdaderos "sujetos" son, pues, dichos definidores y distribuidores: las relaciones de producción,... pero como se trata de "relaciones" no se les puede considerar como sujetos. Y si por ventura se nos ocurriese tratar de reducir tales relaciones de producción a relaciones entre los hombres, es decir, a "relaciones humanas", tergiversaríamos el pensamiento de Marx".[129] Althusser parece olvidar el *Prefacio* de 1859

[128] *Lire le Capital*, op. cit., tomo II, p. 70.
[129] *Ibidem*, p. 53

a la *Contribución a la crítica de la economía política* en donde Marx dice textualmente que "en la producción social de su existencia, los *hombres* entran en determinadas relaciones, independientes de su voluntad, las relaciones de producción".[130] Por lo demás, no está nada claro quienes que no fuesen los hombres concretos podrían establecer entre sí relaciones de producción. El sueño de Althusser es tan viejo como la ideología social: constituir una física social a lo Auguste Comte, una mecánica social en la que los engranajes de las estructuras, las instancias, los niveles, etc., determinarían el funcionamiento del conjunto. Sólo hay un problema: existen ciertos hombres concretos que pueden aceptar o rechazar esta implacable mecánica social. Al fetichizar la reificación de las relaciones de producción, Althusser no las convierte solamente en entidades trascendentes, sino que también hace de ellas una fatalidad. En la más pura tradición positivista, Althusser es incapaz de pensar la acción y la iniciativa revolucionarias que conscientemente transforman tales relaciones de producción. Para Althusser la historia es un proceso sin sujeto, lo que en él significa un teatro sin actor, un juego de sombras chinescas manipuladas por la mano invisible de este nuevo gran arquitecto del universo que es la estructura de las relaciones de producción. De este modo, Althusser describe a la sociedad como "un sistema objetivo regido, en sus determinaciones más concretas, por las leyes de su montaje y su maquinaria".[131] Esta maquinaria social "sin mecánicos" tiene, no obstante, sus eficacias estructurales, interpreta un papel conocido de antemano, programado en cierto modo. Althusser habla de "esta puesta en escena, este teatro que es a la vez su propia escena, su propio texto, sus propios actores, este teatro cuyos espectadores solamente son, ocasionalmente, espectadores en cuanto son ante todo sus propios actores forzosos, atrapados en la prisión de un texto y de unas funciones cuyos autores no pueden ser ellos, *porque en esencia se trata de un teatro sin autor*".[132] Y lo que es peor, esta puesta en escena ni siquiera concierne a los "hombres concretos".

[130] K. Marx *Contribution à la critique de l'economie politique*. Ed. Sociales, Paris, 1957, p. 4 Cf. igualmente la carta de Marx a Annenkov del 28-II-1846, en donde dice exactamente "lo que el señor Proudhon no ha entendido es que los hombres, de acuerdo con sus facultades, producen el paño y los tejidos", in K. Marx, F. Engels, *Lettres sur Le Capital*, op. cit., p. 38.

[131] *Lire le Capital*", tomo II, p. 71.

[132] *Ibidem*, p. 71.

"Las relaciones sociales de producción, en Marx —dice Althusser— no ponen en escena simplemente a los hombres, sino también, en ciertas combinaciones específicas, a los *agentes* del proceso de producción y a las *condiciones materiales* del proceso de producción".[133] Francamente, no vemos cómo puede Althusser pensar la revolución proletaria de otro modo que no sea el de una fatalidad y un desarrollo necesario. Es inútil precisar que Althusser tampoco es capaz de pensar la intervención de una organización revolucionaria (de la que nunca habla) en el curso de los acontecimientos. Para no citar más que un ejemplo concluyente: ¿cómo se explica Althusser la acción heroica (concepto "humanista" si los hay) de los Tupamaros o del ERP argentino, cuyo coraje, ingenio y determinación revolucionaria pesan enormemente en la lucha de clases? ¿Se trata de efectos de estructura o acaso del producto de una elección política y de un compromiso militante individual o colectivo? La acción revolucionaria de las clases explotadas no es un efecto de la combinación de estructuras que convertiría a los "agentes conscientes", según la expresión de Engels, en simples marionetas del teatro de la mega-máquina social. Esta acción es el producto de la lucha entre las clases. Althusser, en cambio, convierte a la historia en un choque de estructuras, en una combinatoria (o combinación) de instancias estructuradas en un todo articulado. De este modo se cierra la posibilidad de comprender (y sin embargo ésta es la función del positivismo cientificista más elemental) "la coincidencia entre el cambio de las circunstancias y la actividad humana (que) solamente puede ser considerada y racionalmente comprendida en tanto que práctica revolucionaria", según expresión de Marx.[134] Por el contrario, en Althusser (y en Hegel) "la historia se convierte, como la verdad, en una Persona particular (en el caso de Althusser, en una entidad), un sujeto metafísico (en Althusser un proceso sin sujeto ni fin) al que los individuos reales sirven de simple soporte".[135] En Marx, la estructura, la historia, la sociedad o cualquier otra realidad trascendente "no libra ningún combate. Es, al contrario, el hombre *real y vivo* quien lo hace, quien libra todos los combates; no es la historia la que se sirve del hombre como un medio para

[133] *Ibidem*, p. 45.
[134] K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, op. cit., p. 32.
[135] K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., p. 101.

realizar sus fines, como si ella fuese una persona independiente; es la actividad humana la que persigue sus propios fines".[136]

"Concebir la sustancia como sujeto, como proceso interno... este modo de concebir las cosas constituye el carácter esencial del método hegeliano".[137] Concebir el mundo social no solamente como objeto muerto (capital constante) sino también como sujeto vivo (capital variable) y revolucionario ("la clase obrera será revolucionaria o no será" Marx), ésta es la esencia de la dialéctica materialista. Por supuesto que este sujeto no es, como querría hacernos creer Althusser, simple, igual a sí mismo, transparente, totalmente omnisciente (ego cartesiano, ego trascendental husserliano, mónada leibniziana, Yo fichteano, etc.), sino un *sujeto colectivo práctico* cuya constitución práctica se opera en el curso mismo de la lucha de clases: el proletariado y su partido (el soviet). El proletariado pasa de su situación de objeto explotado a la de sujeto de la transformación revolucionaria. La historia humana, *en tanto que proceso dialéctico de la unidad Sujeto-Objeto* es un producto de la acción de los hombres "a la vez autores y actores de su propio drama".[138] "*Los hombres*, dice Engels, *hacen su propia historia, sea cual sea el giro que adopte ésta*, persiguiendo sus propios fines conscientemente deseados, y son precisamente los resultados de esta multiplicidad de voluntades actuando en sentidos diferentes y de sus repercusiones sobre el mundo exterior, los que constituyen la historia".[139]

El funcionalismo estructuralista, teñido de terminología marxista, de Althusser, no permite comprender las "averías" del sistema, los "fallos" de la estructura, que constituyen siempre sabotajes a la mecánica capitalista conscientemente buscados por los proletarios. El pensamiento tecnocrático de izquierda de Althusser es un pensamiento del Orden social, una sincronía del "Establishment". La "Ciencia" que Althusser quisiera constituir, la de la historia, es idéntica en su espíritu a las demás ciencias "científicas": lingüística, matemáticas, ciencias exactas en general, que establecen hechos, estadísticas,datos experimentales, en una palabra "*cosas positivas*". En el límite, se trata del viejo sueño de la ciencia universal, de esta gran matemática del mundo social que considera a las clases sociales como soportes de las estructuras,

[136] *Ibidem*, op. 116.
[137] *Ibidem*, op. 76.
[138] K. Marx, *Miseria de la filosofía*, op. cit. p. 111.
[139] F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clasica alemana*, op. cit., p. 426.

como agentes distribuidos y puestos en escena mediante combinatorias, y no como "héroes de la historia" para emplear una expresión del agrado del gran timonel. Pero Lenin ha insistido con claridad en la esencia del marxismo: *es una guía científica para la acción.* "El marxismo —dice Lenin— se distingue de las demás teorías socialistas en que sabe combinar notablemente la plena lucidez científica en el análisis de la situación objetiva y de la evolución objetiva, con el reconocimiento categórico a más no poder *del papel de la energía, la creatividad y la iniciativa revolucionaria de las masas,* así como, naturalmente, de los grupos, individuos, organizaciones, partidos, que saben descubrir y realizar la unión con tales clases."[140] Lo que Althusser se niega a ver es la importancia capital de la función de la *"subjetividad histórica"*, según la hermosa expresión de Gramsci.[141] Esta teoría de la subjetividad histórica explica que, por vez primera, aparezca en la historia humana un *sujeto colectivo consciente* que transforma conscientemente la sociedad y rechaza someterse a sus ciegos ciclos de reproducción ampliada en los que el capital es el verdadero sujeto, el astuto demiurgo de la historia. Efectivamente, Marx tiene mucha razón cuando dice que con el socialismo-comunismo termina la prehistoria de la humanidad y comienza la historia humana en la que los productores libremente asociados dirigen conscientemente su destino.

El materialismo histórico representa, pues, la rehabilitación consciente y buscada del factor subjetivo, revolucionario. No se trata, dice Marx, de captar la realidad únicamente como objeto (o estructura) sino también y sobre todo de modo subjetivo como "actividad revolucionaria", como "actividad práctica, crítica". Este es el fondo del problema. Pues, como dice Trotsky, "los acontecimientos los preparan los hombres, los hacen los hombres, reaccionan sobre los hombres y los transforman".[142] Estos hombres son los militantes de la clase obrera y en general de las masas populares explotadas que un día se rebelan, no porque están determinadas por una eficacia de estructuras, sino porque ya no soportan subjetivamente su situación de sometidas. *El proletariado*

[140] V. Lenin, *Contre le boycott,* in V.Lenin, *Marx, Engels, marxisme.* Ed. de Moscú, 1954, p. 253.

[141] Concepto desarrollado en su significación política actual para el Front communiste révolutionnaire por D. Bensaïd, in *Rouge,* semanario de acción comunista, nº 251 (19-IV-1974).

[142] L. Trotsky, *Literatura y revolución,* op. cit., p. 23.

es, pues, el objeto-sujeto dialéctico del proceso revolucionario, el sujeto de la subversión social, la totalidad negativa, la negatividad portadora de la revolución permanente. Por esta razón la dialéctica materialista se ejerce en la *auto-actividad revolucionaria del proletariado.*[143] Esta dialéctica materialista culmina en la iniciativa del partido comunista revolucionario que es "la constitución del proletariado en partido político", según Marx,[144] "príncipe moderno" (Gramsci) armado con el arma de la dialéctica y con la dialéctica de las armas (fusil de la teoría y teoría y práctica del fusil). Por esta razón el proletariado se constituye, mediante el partido, en subjetividad revolucionaria. Como dice Gramsci: "el partido comunista es el instrumento, la forma histórica del proceso de liberación íntima mediante el cual el obrero deja de ser un simple ejecutante para convertirse en el que tiene la iniciativa, deja de ser masa para ser guía y jefe, deja de ser brazo para ser cerebro y voluntad".[145] Por esta razón, añade Trotsky, "la voluntad consciente de la vanguardia se convierte en un factor cada vez más decisivo en los acontecimientos que preparan el futuro".[146] Es este factor activo el que Trotsky explicitó en el programa fundacional de la IV Internacional (1938) al subrayar la constitución del factor subjetivo, la vanguardia, en fuerza objetiva. Es en esta calidad de iniciativa revolucionaria que interviene el partido, este "partido de conciencia de clase" (Engels), como factor dialéctico en la historia, como sujeto. Y es la fusión de los dos sujetos en la cima de su actividad, la clase-sujeto y el partido-sujeto la que sella el momento revolucionario, el salto hacia el reino de la libertad. La actividad autónoma de las masas coincide con el máximo de iniciativa del partido. Es en este momento cuando la dialéctica, adueñándose de las masas, se convierte en fuerza material. Como dice Trotsky, en este caso la definición de Herzen de la dialéctica hegeliana "puede aplicarse con mayor justicia al marxismo. La dialéctica materialista de la lucha de clases es la verdadera álgebra de la revolución".[147] He aquí, en suma, con su "fisonomía racional", el humanismo revolucionario marxista, el mismo

[143] Sobre este concepto fundamental, v. M. Loewy, *La théorie de la revolution chez le jeune Marx*, Maspero, Paris, 1970, y L. Trotsky: *Nos tâches politiques*, Ed. Belfond, Paris, 1970.

[144] K. Marx, *Status généraux de l'Association Internationale des travailleurs*, in K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choises*, op. cit., tomo I, p. 406.

[145] A. Gramsci, Oeuvres choises, Ed. Sociales, Paris, 1959, p. 326.

[146] L. Trotsky, *Literatura y revolución*, op. cit., p. 92.

[147] *Ibidem*, p. 94.

al que se refiere a menudo Guevara, por ejemplo, cuando confirma concretamente a propósito del *Capital:* "el peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que a menudo nos hace olvidar (como evidentemente le sucede a Althusser) el carácter humanista (en el mejor sentido de la expresión) de sus preocupaciones. El mecanismo de las relaciones de producción, y su consecuencia, la lucha de clases, oculta en cierto modo el hecho objetivo de que son hombres lo que se mueve en la atmósfera histórica".[148]

III: DIALECTICA HEGELIANA, DIALECTICA MARXISTA

Queda por tratar un último punto: el de la *matriz categorial* de la dialéctica hegeliana y sus relaciones con la dialéctica marxista. Althusser afirma que entre ambas hay una diferencia de esencia estructural, un corte radical. "Para hablar claro, dice Althusser, esto implica que estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la "superación", la transformación de la calidad en cantidad, la contradicción, etc. poseen en Marx (en la medida en que las toma de ahí, lo cual no es siempre el caso) una estructura diferente de la que poseen en Hegel".[149] Althusser parece insinuar aquí que Marx otorga otra función a las categorías hegelianas, cuya terminología adoptaría simplemente para darles otro contenido o una "estructura diferente". Si estamos de acuerdo con Althusser en considerar que la apreciación correcta de las categorías de la dialéctica de Hegel y/o de Marx es vital para el marxismo, no damos, por supuesto, la misma interpretación a las relaciones entre la dialéctica de Hegel y la de Marx. Estas dos formas de dialéctica se hallan en una relación orgánica, dialéctica; en términos hegelianos: unidad de la identidad y de la diferencia. *La dialéctica de Hegel está en la misma relación con la dialéctica de Marx que la revolución burguesa democrática con la revolución proletaria socialista.* Se da una unidad entre ambas y al

[148] E. Che Guevara, *Oeuvres*, tomo III *(Textes politiques)*, Maspero, Paris, 1971, p. 159.

[149] *Pour Marx*, op. cit., p. 92. Cf. igualmente *Lénine et la philosophie* seguido de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris, 1972, p. 59, donde Althusser se refiere a la "concepción no hegeliana de la dialéctica".

mismo tiempo una superación de la una con respecto a la otra. No existe muralla china entre las dos, pues se trata de un proceso ininterrumpido. *En este sentido la dialéctica revolucionaria es la expresión teorética de la revolución permanente.* K.Korsch ha puesto perfectamente en claro este aspecto capital. Escribe contra Kautsky: "La relación teórica entre la dialéctica materialista de Marx y la dialéctica idealista de Hegel, que refleja la relación histórica existente entre la revolución burguesa y la revolución proletaria, no es la simple negación, sino la negación de la negación... Del mismo modo que la revolución proletaria no es la simple negación de la revolución burguesa, sino que significa el desarrollo progresista en una etapa superior de la práctica revolucionaria, también el nuevo método materialista dialéctico de Marx y Engels no es en teoría la simple negación de la dialéctica idealista de Hegel, sino su desarrollo contradictorio hacia una forma superior de pensamiento".[150]

En efecto, el segundo punto es en Marx un cambio de terreno. Marx ya no sitúa la dialéctica en la Idea, en lo Absoluto, en el Concepto, sino en la realidad histórico-social. En Marx, la dialéctica es un proceso objetivo y no solamente una figura del pensamiento. "En lo relativo al movimiento dialéctico su elemento es el puro concepto" escribe Hegel.[151] Para Marx, en cambio, es el proceso histórico trabajado por las contradicciones objetivas. Pero, una vez señalada esta diferencia, Marx adopta de Hegel "las formas fundamentales de la dialéctica", como él dice en una carta a Kugelmann, y todavía con mucha mayor claridad en una carta poco conocida que dirige a J.Dietzgen: *"las leyes correctas de la dialéctica ya están contenidas en Hegel:* de un modo, es cierto, místico. Se trata de despojarla de esta forma...".[152] Evidentemente no podemos analizar aquí todas las categorías de la dialéctica hegeliana. Vamos a separar solamente las categorías decisivas para ver cómo Marx las pone en práctica.

La primera "ley correcta" de la dialéctica descubierta por Hegel y que será utilizada *sin cambio* concierne al proceso de abstracción teórica como concretización dialéctica. Contrariamen-

[150] K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsaufassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky*, in *Archiv für die Geschichte des Sozialismus* XIV, editado por Grünberg, 1928, p. 193.

[151] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., tomo I, p. 56.

[152] K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Ed. Sociales, Paris, 1973, p. 64.

: a las filosofías de la intuición (Bergson) o de la evidencia tras-endental (Descartes, Husserl), el método dialéctico no es un nétodo de la inmediatez, sino un método de la *mediación de las bstracciones en el interior de la totalidad concreta*. Al releer ı célebre *Introducción* de 1857 de Marx sobre el método, da la mpresión de estar leyendo palabra por palabra ciertos fragmentos le la *Lógica* de Hegel. Lo que Althusser considera como la esen-ia del método marxista se encuentra ya en un 90 % en Hegel. Es ına paradoja, pero es un hecho, como dice Hegel. Tanto en Hegel omo en Marx, la totalidad concreta es una unidad contradictoria, lialéctica, de determinaciones abstractas. En Hegel, la totalidad 'no es una unidad abstracta sino la unidad de una diversidad nultiforme; pero esta unidad en la que se encuentra realizada la elación entre los elementos diversos y multiformes, proporciona ına gran precisión a estos mismos elementos".[153] Un poco más ıdelante: la totalidad es "el sujeto mismo, es lo concreto, la totali-lad que reune en sí varias precisiones".[154] En Marx "la totalidad 10 es un amasijo caótico, sino un todo rico en determinaciones y n relaciones".[155] Y también: la totalidad concreta "es la síntesis le numerosas determinaciones, es decir, unidad en la diversi-lad".[156] La diferencia entre Hegel y Marx es que para Marx el ›ensamiento,no produce la totalidad concreta sino que la reprodu-e como concreto de pensamiento, mientras que para Hegel "lo eal es el resultado del pensamiento".[157] Por lo demás, se da una otal identidad de método. Por ejemplo, Hegel considera que "el oncepto es lo más concreto y lo más rico, porque constituye la ›ase y la totalidad de las determinaciones anteriores de las catego-ías del ser y de las determinaciones reflexivas".[158] Y en cuanto 'la abstracción es lo concreto",[159] "siempre y en todas partes, lo ıbstracto debe ser el principio y el elemento en el cual y a partir lel cual se desprendan las particularidades y las ricas estructuras le lo concreto".[160] El mismo procedimiento se encuentra en Marx: se trata "de elevarse desde la abstracción hasta lo concre-

[153] G. W. F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 163,164.
[154] *Ibidem*, p. 306.
[155] K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'economie politique*, op. cit., ›. 30.
[156] *Ibidem*, p. 30.
[157] *Ibidem*, p. 30.
[158] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., p. 292. tomo II.
[159] *Ibidem*, p. 295.
[160] *Ibidem*, p. 522.

to",[161] de manera que "las determinaciones abstractas desemboquen en la reproducción de lo concreto por medio del pensamiento".[162] Encontramos este método en Hegel, quien en la *Lógica* parte de las determinaciones más abstractas de esta ciencia: Ser, Nada, Devenir, etc., para desembocar en determinaciones cada vez más específicas y concretas: medida, cantidad, calidad, etc. O en la *Fenomenología del Espíritu*, que es una progresión pedagógica del Espíritu; se parte de la certeza sensible para irse elevando gradualmente a las formaciones más complejas y más concretas históricamente hablando, de la Razón o del Espíritu: Derecho, Estado, Religión, Arte y como coronamiento, el Saber de los saberes, la suma, la síntesis y la recapitulación del Espíritu: el Saber Absoluto. El método del *Capital* es el mismo: a partir de la forma celular, la mercancía, hasta el modo de producción capitalista en su conjunto: producción, circulación, distribución, consumo, pasando por las categorías de valor, trabajo abstracto, renta territorial, beneficio, plusvalía, etc. Es precisamente este método marxista el que no comprende Althusser cuando advierte al lector del *Capital* que Marx, "atrapado en una concepción hegeliana de la ciencia..." pensaba que "en toda ciencia el comienzo es lo más arduo". De hecho, la sección I del libro I se presenta con un orden de exposición cuya dificultad deriva en gran parte de este prejuicio hegeliano".[163] No obstante, es sintomático observar que Marx, tanto en su *Contribución a la crítica de la economía política*, como en su *Fundamentos de la crítica de la economía política* o en *El Capital*, comienza por el estudio de la tríada: mercancía, dinero, valor. No es algo puramente fortuito, ni tampoco se debe únicamente a dificultades de redacción, como insinúa Althusser. Es la propia necesidad del método dialéctico la que implica comenzar por lo simple categorial y lo abstracto teórico para "elevarse de lo más simple a lo más complejo".[164] Por otra parte, desde muy pronto (en 1859) Engels confirma este modo de proceder. Escribe: "con este método se parte de la primera y más simple de las relaciones que existe para nosotros históricamente, prácticamente... Esta relación la analizamos. Por el hecho de ser una relación,

[161] K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 30.

[162] *Ibidem*, p. 30.

[163] L. Althusser, *Avertissement* al libro I del *Capital*, op. cit., p. 19.

[164] K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 32.

de ella se derivan ya dos aspectos que están en relación uno con otro. Cada uno de estos aspectos es considerado por sí mismo: de ello derivamos el modo de su comportamiento con respecto al otro, su acción recíproca. Con todo lo cual resultarán una serie de contradicciones que exigirán ser resueltas".[165] (Da la impresión de estar leyendo la *Lógica* de Hegel). Por esta razón, concluye Engels, "la economía política empieza con la mercancía, con el momento en que los productos son intercambiados unos por otros".[166]

La piedra de toque de la dialéctica materialista reside precisamente en esta aplicación de la dialéctica que Marx lleva a cabo en *El Capital*. Este inmenso y decisivo tema no puede, por supuesto, ser correctamente tratado en el marco de un artículo breve. Aquí solamente tratamos de indicar algunos problemas de fondo. No es casualidad que Althusser, en sus "consejos de lectura" del *Capital* presente alegremente este capítulo I como atrapado en "una concepción hegeliana de la ciencia".[167] Pero aquí Althusser no hace más que repetir las numerosas críticas al *Capital* formuladas ya en vida de Marx. En su postfacio Marx señala que "en Alemania, los autores de reseñas (o de consejos de lectura) se quejan de la sofística hegeliana".[168] Lo que ni Althusser ni otros comprenden es, por una parte, el hecho de que en toda ciencia "el comienzo es arduo" y que no hay camino real fuera de los senderos escarpados de la áspera melodía de la dialéctica hegeliano-marxista; por otra parte, el hecho de que el método de exposición dialéctica es una reproducción abstracta que expone el movimiento real en su conjunto real, no tanto como movimiento cronológico, cuanto como movimiento categorial. "Si se logra hacerlo, dice Marx, de modo que la vida de la materia se refleje en su reproducción ideal, este espejismo puede hacer pensar en una construcción *a priori*".[169] La exposición dialéctica es, pues, una recomposición que desarrolla la arquitectura de las relaciones embrolladas y complejas, exactamente como si fuese una capa geológica o arqueológica. "Cometeríamos un error, dice Marx, si estableciésemos la sucesión de las categorías económicas en el orden de su influencia histórica. Por

[165] F. Engels, *Contribution à la critique de l'économie politique de Karl Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Oeuvres choisies*, op. cit., tomo I, p. 389,390.
[166] *Ibidem*, p. 390.
[167] L. Althusser, *Avertissement* al libro I del *Capital*, op. cit., p. 19.
[168] K. Marx, *Postfacio al libro I del Capital*, op. cit. p. 27.
[169] *Ibidem*, p. 29.

el contrario, su orden está determinado por sus relaciones en el interior de la sociedad burguesa moderna. De esta manera se obtiene exactamente la inversa de su orden natural o del orden de su desarrollo histórico".[170] Pero lo que preocupa a Marx en su análisis de las categorías económicas es "su orden y sus relaciones en la sociedad burguesa moderna".[171]

Segundo punto, el pensamiento dialéctico va de lo simple abstracto a lo complejo concreto entendido como una unidad de determinaciones abstractas. "La marcha del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, refleja así el proceso histórico real".[172] El método dialéctico se eleva de lo abstracto a lo concreto. En este sentido, el análisis de la mercancía (y por consiguiente del valor), en cuanto forma celular de la sociedad burguesa (Marx), es necesariamente el punto de partida del análisis del modo de producción capitalista, porque el análisis del valor-mercancía, en su escisión dialéctica valor de uso/valor de cambio, ya contiene en germen todas las contradicciones del modo de producción capitalista. (Movimiento contradictorio del carácter doble del trabajo, contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, contradicción entre la socialización de la producción y la apropiación privada de los productos, contradicción entre capital constante y capital variable, entre las diferentes fracciones del capital total, contradicción intrínseca del capital que se niega a sí mismo, contradicción entre el desarrollo ilimitado del capital y la caída tendencial de la tasa de beneficio, etc.). En este sentido Lenin, que era un lector asiduo de Marx y también de Hegel, tiene razón cuando escribe: "Del mismo modo que la forma simple del valor, el acto aislado de cambiar una mercancía dada por otra, contiene ya en sí, de una forma no desarrollada, *todas* las contradicciones principales del capitalismo, también la *generalización* más simple, la primera y más sencilla formación de *conceptos*... significa la toma de conciencia por el hombre de la trabazón *objetiva* cada vez más profunda del universo".[173] ¿Qué otra cosa dice Hegel en su *Lógica*? También para él el comienzo es simple y el resultado complejo como mediación de todas las inmediateces; esta progresión viene ante todo caracterizada, escribe Hegel, por

[170] K. Marx, *Introduction générale a la critique de l'écomonie politique*, op. cit. p. 37.
[171] *Ibidem*, p. 37.
[172] *Ibidem*, p. 32.
[173] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 169.

el hecho de que "comienza con precisiones cada vez más simples para continuar con precisiones cada vez más ricas y concretas... En cada nueva fase de su determinación la masa de su contenido anterior se amplía y se enriquece: no solamente no pierde nada por el hecho de la progresión dialéctica, ni deja nada tras de sí, sino que arrastra consigo todo lo adquirido y se recoge en sí misma a medida que se enriquece".[174] Del mismo modo, Marx comienza por el análisis de la mercancía para enseguida pasar a las demás categorías que le están dialécticamente ligadas: trabajo en su doble determinación, capital en sus dobles determinaciones (capital constante, capital variable), plusvalía independientemente de sus formas particulares (provecho, interés, renta territorial, que serán tratadas ulteriormente), etc. En *El Capital* Marx emplea, pues, el mismo método que Hegel: el autodesarrollo de las categorías según el propio proceso dialéctico de sus relaciones y proceso. No es de extrañar, por consiguiente, que Engels haya podido escribir que Marx nos ha dejado una dialéctica en estado práctico en sus manuscritos no publicados. "Lo que Marx quería escribir ante todo, escribe Engels, era un esbozo de dialéctica".[175] Tampoco es de extrañar que Lenin afirme en un aforismo particularmente "anti-althusseriano", anticipándose al tiempo, "no se puede comprender totalmente *El Capital* de Marx y *en particular su capítulo I* sin haber estudiado mucho y sin haber comprendido *toda la Lógica* de Hegel. Así, pues, no hay un solo marxista en los últimos cincuenta años que haya comprendido a Marx".[176]

La segunda ley que nos parece importante destacar en la dialéctica de Hegel, y que también está en estado práctico en el método de Marx, es *la relación dialéctica entre ley y fenómeno, esencia y aparencia*. La lógica de Hegel recapitula todo el esfuerzo de reflexión de la filosofía clásica en su filosofía del concepto, de la Idea, de la esencia. También Marx, a continuación de Hegel, piensa proceder a una clara distinción conceptual entre apariencia y realidad esencial, con el fin de conseguir fundar la ciencia de las relaciones sociales reales, que no aparecen en su forma reificada. Para Hegel, la ciencia (el modo de pensar dialéctico o "especulación" como él dice) consiste en alcanzar a través y en los fenómenos "la ley como imagen constante del fenómeno siempre

[174] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 569.
[175] F. Engels, *Lettre a Lavrov* (2-IV-1883), in K. Marx, F. Engels, *Lettres sur le Capital*, op. cit., p. 324.
[176] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 170.

inestable", el "tranquilo reino de las leyes".[177] Pero, al contrario de lo que sucede en ciertas filosofías trascendentales, oscurantistas o idealistas subjetivas, "la ley no se encuentra fuera o más allá del fenómeno, sino que le es directamente inamanente; el reino de las leyes es la tranquila imagen del mundo existente o fenoménico. O mejor dicho, el fenómeno y la ley forman una totalidad y es el mundo quien, por sí mismo, constituye el reino de las leyes".[178] Para Hegel, por consiguiente, la totalidad de los fenómenos (o el mundo) contiene la ley como relación esencial o como fenómeno esencial. Ello explica que la totalidad de los fenómenos siempre sea más rica que la ley, que es una abstracción momentánea de un continuum móvil e inestable. Lenin realiza un comentario muy hegeliano de este Hegel: "Lo aparente es la esencia en una de sus determinaciones, en uno de sus aspectos, en uno de sus momentos. La esencia parece ser esto. La apariencia es el aparecer de la propia esencia en sí misma".[179] Dicho de otro modo, existe una unidad dialéctica en el interior de una totalidad concreta de la esencia y de la apariencia, siendo la esencia una simple apariencia esencial, momentánea, que ulteriormente pasa a otra y a otra, sucesivamente, o como dice Hegel "la realidad es la unidad de la esencia y la apariencia".[180] Es este carácter de la realidad lo que explica el proceso del conocimiento dialéctico: la profundización permanente, la aproximación sin fin que constantemente se apropia de la infinita riqueza de lo real. De esta manera, Lenin proporciona "los elementos de la dialéctica"[181] a partir de su lectura de la *Lógica* de Hegel: "... todo el conjunto de las múltiples y diversas relaciones de esta cosa con las demás. El desarrollo de esta cosa (o también fenómeno), su movimiento propio, su vida propia. Las tendencias y aspectos interiormente contradictorios de esta cosa. La cosa (fenómeno, etc.) como suma y unidad de los contrarios. No solamente la unidad de los contrarios, sino también el paso de cada determinación, cualidad, rasgo, carácter, aspecto, propiedad, a su contrario. Proceso infinito de profundización en el conocimiento del hombre".[182] "El conjunto de todos los aspectos del fenómeno, de la realidad y sus relaciones

[177] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., tomo I, p. 123,124.
[178] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 149.
[179] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 127.
[180] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 181.
[181] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 209.
[182] *Ibidem*, p. 209, 210.

recíprocas", dice Lenin,[183] he ahí los componentes de la verdad, que va de los fenómenos a la esencia y de una esencia menos profunda a una esencia más profunda. Encontramos nuevamente aquí la totalidad concreta de Hegel y Marx que es una rica síntesis de múltiples determinaciones. La aproximación del conocimiento consiste así en sacar incesantemente a luz nuevos aspectos y relaciones ("precisiones") para llegar a lo concreto pensado (síntesis de abstracciones).

El método dialéctico de Marx es el mismo. Consiste en partir de la mercancía y de su carácter doble —la esencia, la ley, el fondo— que nadie había podido "leer" hasta este momento, para irse progresivamente acercando a la superficie de los fenómenos que corresponden a las ilusiones de los protagonistas. El método dialéctico tiene por objeto pasar del movimiento simplemente aparente de los fenómenos al movimiento profundo, interno, al núcleo. Marx escribe, a propósito de la competencia, presentada a menudo por los burgueses como una ley de la naturaleza: "El análisis científico de ésta presupone el análisis de la naturaleza íntima del capital. De este modo, por ejemplo, es como el movimiento aparente de los astros únicamente resulta inteligible para quien conoce su movimiento real".[184] Marx trata, pues, de elevar la economía política a la categoría de ciencia, es decir, "por oposición a la economía burguesa vulgar que se conforma con las apariencias", se trata de "penetrar el conjunto real e íntimo de las relaciones de producción en la sociedad burguesa".[185] Esta crítica de la economía burguesa vulgar (que también es válida para la economía estalinista) es tan importante para la comprensión del método dialéctico que Marx la ha relacionado explícitamente con la crítica de la alienación y de la reificación de las relaciones sociales, lo que confirma la unidad intrínseca del marxismo. Marx escribe: "en esta tríada económica (capital, tierra, trabajo) que quiere establecer la conexión interna entre los elementos de valor y de riqueza y sus fuentes, la mistificación del modo de producción capitalista, la reificación de las relaciones sociales, la imbricación inmediata de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social se hallan ya realizadas: y se trata del mundo encantado e invertido, el mundo al revés en donde el señor Capital y la señora Tierra, a la vez caracteres sociales y

[183] *Ibídem*, p. 186.
[184] K. Marx, *El Capital*, libro I, op. cit., tomo II, p. 10.
[185] *Ibídem*, tomo I, p. 83.

simples cosas, bailan su fantasmática ronda. El gran mérito de la economía política clásica es haber disipado esas falsas apariencias y esas ilusiones: la autonomización y la esclerosis de los diversos elementos sociales de la riqueza, la personificación de las cosas y la reificación de las relaciones de producción, esta religión de la vida cotidiana".[186] Por el contrario, "la economía política vulgar se limita de hecho a transponer en el plano doctrinal y a sistematizar las representaciones de los agentes de la producción, prisioneros de las relaciones de producción burguesas... No debe extrañarnos que esta economía política se sienta perfectamente cómoda precisamente en esta apariencia alienada de relaciones económicas... por otra parte toda ciencia sería supérflua si la apariencia y la esencia de las cosas se confundiese".[187] Ahora bien, para Marx no se trata de estudiar "la forma fenoménica de las relaciones que se refleja en la manera de pensar de los pequeño-burgueses y de los economistas vulgares, sino de su conexión real".[188] Consideremos algunos ejemplos que demuestran de qué modo en el seno de casi todas las ilusiones de la economía burguesa "en el fenómeno las cosas se manifiestan a menudo al revés". Por ejemplo, la noción de salario como "precio del trabajo". Esta noción diluye todo rastro de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y sobre-trabajo, en trabajo pagado y trabajo no pagado, de modo que todo el trabajo del obrero parece pagado "a su justo precio". Contrariamente al vasallaje en el que todo el trabajo explotado reviste la apariencia de trabajo no pagado "en el trabajo asalariado sucede lo contrario: también el sobre- trabajo o trabajo no pagado adopta la apariencia de trabajo pagado... aquí la relación monetaria disimula el trabajo gratuito del asalariado en provecho de su capitalista". "Esta forma que solamente expresa las falsas apariencias del trabajo asalariado, hace invisible la relación real existente entre capital y trabajo y muestra precisamente su contrario; de ella se derivan todas las nociones jurídicas concernientes al asalariado y al capitalista, todas las mistificaciones de la producción capitalista, todas las ilusiones liberales".[189]

[186] K. Marx, *El Capital*, libro III, Ed. Sociales, París, tomo III, p. 207,208.
[187] *Ibidem*, tomo III, p. 196.
[188] Carta de Marx a Engels (27-IV-1867), in K. Marx, F. Engels, *Lettres sur le Capital*, op. cit., p. 169.
[189] K. Marx, *El Capital*, libro I, op. cit., tomo II, p. 210,211.

Veamos otro ejemplo que deriva de la diferencia entre tasa de plusvalía y tasa de beneficio. Sabemos que la composición orgánica del capital difiere en las diferentes ramas industriales. Ahora bien, sabemos que solamente el capital variable es fuente de plusvalía. De donde se deriva la siguiente ley: "suponiendo que el valor de la fuerza media de trabajo y el grado medio de su explotación sean iguales en diferentes industrias, las masas de plusvalía producidas estarán en proporción directa con la magnitud de las partes variables de capitales empleados, es decir, en razón directa con sus partes convertibles en fuerza de trabajo". Pero "esta ley está en una evidente contradicción con la experiencia fundada en las apariencias. Todo el mundo sabe que un afilador, que emplea relativamente mucho capital constante y poco capital variable no obtiene, por ello, un beneficio o una plusvalía menor que el panadero que emplea relativamente mucho capital variable y poco capital constante".[190] Lo mismo sucede con la mayor parte de realidades económicas; la plusvalía no aparece directamente, únicamente lo hace bajo sus formas fenoménicas: el beneficio industrial o comercial, la tasa de interés, los dividendos, etc. Tampoco el valor aparece directamente como tal, sino solamente bajo la forma fenoménica del precio que no concuerda con el valor o que oscila en torno a un valor medio. También en este punto es preciso partir de la esencia para dar cuenta de las apariencias que la ocultan e incluso que la contradicen. "El cambio o la venta de las mercancías a su valor es racional; es la ley natural de su equilibrio y es a partir de esta ley que deben explicarse las diferencias y no a la inversa, explicar la ley a partir de las diferencias".[191] Dicho de otro modo, para Marx se trata de pasar, en cualquier caso, de las apariencias a la realidad esencial, más concretamente de la superficie de la circulación o la distribución al fondo de la producción. Se trata, pues, de comenzar por el fondo de las cosas antes de subir a la superficie mediante la integración de los elementos de la totalidad concreta (método de recomposición de las abastracciones que permite comprender a partir de las "clases" abstractas la población concreta, por ejemplo): "No nos interesa mostrar en detalle de qué modo las interferencias del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios en el mercado, los periodos de crédito, los ciclos de la industria y del co-

[190] *Ibidem*, tomo I, p. 300.
[191] K. Marx, *El Capital*, libro III, op. cit., tomo I, p. 203.

mercio, las alternancias de prosperidad y crisis, se presentan a estos agentes (los de la producción) como leyes naturales, omnipotentes, como expresión de una dominación, y de qué modo se manifiestan ante ellos bajo el aspecto de una ciega necesidad. Y no nos interesa mostrarlo porque el movimiento real de la competencia cae fuera del alcance de nuestro plan y aquí nosotros sólo vamos a estudiar la organización interna del modo de producción capitalista en su media ideal".[192]

A partir de este momento, Marx se remonta hacia las apariencias de la superficie: "las formas del capital... le aproximan progresivamente a la forma en que se manifiesta en la sociedad, en la superficie, como si dijéramos, en la acción recíproca de los diferentes capitales, en la competencia y en la conciencia ordinaria de los propios agentes de la producción".[193] Finalmente, desde este momento, se pueden "descubrir y describir las formas concretas a las que da origen el movimiento del capital considerado como un todo".[194]

La última categoría de la dialéctica que nos gustaría exponer aquí concierne a la totalidad y a la contradicción.

Althusser afirma en varios lugares que en Hegel la contradicción y la totalidad son radicalmente distintas de las de Marx. Althusser, que cita muy poco a Lenin en este debate (y con motivo), comenta en cambio ampliamente a Mao-Tsé-Tung, aunque se olvide reproducir los pasajes en los que éste presenta a Hegel como uno de los padres (idealistas, es cierto) de la dialéctica. "El célebre filósofo alemán Hegel, dice Mao..., ha aportado *una contribución muy importante a la dialéctica*, aunque siempre desde una óptica idealista...". Y también es Mao quien observa que Marx y Engels han "adaptado con un espíritu crítico *los elementos racionales de la dialéctica* de Hegel".[195] Nos gustaría conocer aquellos pasajes en los que Althusser, maoísta fiel, valora, aunque sea de manera crítica, los "elementos racionales de la dialéctica de Hegel" y su "importante contribución". Y sin embargo, el pensamiento de Mao no se presta, en este punto, a ninguna ambigüedad. Es claro como el "alba radiante". Si Althusser es incapaz de evaluar la contribución específica de Hegel, se debe a que

[192] *Ibidem*, tomo III, p. 208.
[193] *Ibidem*, tomo I, p. 47.
[194] *Ibidem*, p. 47.
[195] Mao-Tsé-Tung, *De la contradiction*, in *Quatre essais philosophiques*, Ed. de Pekin, 1967, p. 33.

la teoría de la contradicción ha pasado en un 90% al marxismo. En ningún fragmento de sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin critica verdaderamente la teoría de la contradicción de Hegel. Al contrario, no hace más que citarla ampliamente para mostrar que en ella se encuentra el fondo esencial de la dialéctica.

Contrariamente a lo que insinúa Althusser, que pretende que la totalidad dialéctica hegeliana es simple e idéntica a sí misma en sus tribulaciones y que, por consiguiente, concluye que "el tipo de unidad de la totalidad hegeliana" no puede identificarse"con la estructura de unidad de la totalidad marxista",[196] en Hegel lo mismo que en Marx, la totalidad es *una totalidad negativa* en la que las contradicciones múltiples y no idénticas forman un nudo histórico en constante evolución. La unidad de las contradicciones (y su diferencia) es una unidad histórica compleja en la que cada contradicción se transforma en su contrario o modifica a las demás contradicciones (negación determinada, negación de la negación, etc.). Hegel escribe: "el examen de todo lo que existe muestra... que, a pesar de la igualdad consigo misma, todas las cosas son desiguales y contradictorias y también que son idénticas a sí mismas, a pesar de la diversidad y la contradicción, del mismo modo que se hallan animadas por un movimiento que las impulsa a pasar de una de sus determinaciones a otra, y ello se debe a que cada una de ellas encierra en sí su propio contrario".[197] En el interior de esta totalidad negativa (unidad de las contradicciones) se produce, dice Hegel, "una transformación de uno de los términos en el otro".[198] Contrariamente a lo que pretende Althusser (las contradicciones son simples, iguales a sí mismas e iguales entre ellas), en Hegel hay una jerarquización, una progresión articulada de las contradicciones en un movimiento escalonado de cada una de ellas con relación a la otra. Es así como explica Hegel la secuencia, en su *Lógica:* diferencia, oposición, contradicción. Toda diferencia encierra en potencia una oposición y ésta una contradicción. La totalidad hegeliana es, pues, una totalidad en la que las contradicciones se condicionan recíprocamente. Y esta mediación recíproca engendra nuevas contradicciones. Hay pues una creación y desaparición permanente de contradicciones, o sea un desplazamiento del momento fuerte de

[196] *Pour Marx*, op. cit., p. 210.
[197] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 32.
[198] *Ibídem*. p.179.

la contradicción en provecho de otro. Hegel da una idea concreta de la articulación dialéctica de la totalidad que es la "rica plenitud concreta según sus determinabilidades".[199] Esta totalidad no es algo simple, sino un encabalgamiento contradictorio de relaciones. Como dice Hegel, "es una multitud de caracteres distintos, un rico sistema de relaciones en sí misma, o un múltiple sistema de relaciones con otros".[200] Estas relaciones son complejas en cuanto múltiples y móviles. "El todo, dice Hegel, no es una unidad abstracta (simple, homogénea, como dice Althusser) sino la unidad de una diversidad multiforme; pero esta unidad, en la cual se realiza la relación entre elementos diversos y multiformes, proporciona mayor precisión a tales elementos".[201]

La totalidad en tanto que sistema de relaciones es, pues, una unidad diferenciada de relaciones contradictorias evolutivas que se niegan recíprocamente de modo permanente (negación permanente o ininterrumpida). "El todo es independiente, las partes sólo son momentos de esta unidad; pero también ellas son lo independiente... y cada uno, en su independencia, depende de otro. La relación, pues, está afectada por una contradicción interna y se halla de este modo suprimida... En cuanto unidad negativa, el Todo se relaciona negativamente consigo mismo... tiene su razón de ser en su contrario, en la inmediata multiformidad, es decir, en las partes".[202] Así, pues, en la totalidad hegeliana se encuentra en estado práctico un proceso dialéctico de *mediación* de los contrarios. Lo mismo sucede en Marx para quien la totalidad es "la síntesis de todos los contrarios y en resumidas cuentas aparece siempre como la potencia superior y única con respecto a los extremos. En efecto, el movimiento o la relación, que en su origen sirve de mediación a los dos extremos, se convierte necesariamente, por su misma dialéctica, en su propia mediación. Desde este momento aparece como único sujeto autónomo, y los dos extremos se convierten en simples elementos".[203] Y precisamente la circulación es la mediación de las dos formas fenoménicas del valor o de las dos formas contrarias de la mercancía, es "justamente el movimiento bajo esta doble forma en la que cada uno se conserva en su con-

[199] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., tomo I, p. 8.
[200] *Ibidem*, p. 82.
[201] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 183,184.
[202] *Ibidem*, p. 162.
[203] K. Marx, *Fondements de la critique de l'economie politique*, op. cit., tomo I p. 280.

trario, la mercancía en la moneda, la moneda en la mercancía...".[204] Igualmente para la mercancía en sus dos aspectos: "Su unidad también se disocia directamente y esta disociación coincide con su unidad. Todo ello hace que el valor de uso únicamente se realice a través del valor de cambio, y que a su vez el valor de cambio sólo se realice a través del valor de uso".[205]

Esta totalidad negativa es, a su vez, elaborada por la negación y no por las estructuras, es movida por "el movimiento de nacer y parecer",[206] por la negatividad, por la negación de la negación, "por la pulsación interna del automovimiento y de la vida", para retomar una expresión de Lenin[207] en su comentario de Hegel. Es el proceso de la negación determinada lo que da "la nada de lo que proviene. Pero la nada, considerada solamente como la nada de lo que proviene, es de hecho el verdadero resultado, es una nada determinada que posee un contenido"[208] (negación de la negación).

Mediante esta negación determinada, dice Hegel, "una nueva forma nace inmediatamente y en la negación se efectúa la transición por la cual tiene lugar el proceso espontáneo que se realiza a través de la serie completa de las figuras de la conciencia",[209] de las cosas, de las formas lógicas o de las formaciones sociales.

Esta negación determinada, que para Althusser es una aberración, tiene efectos políticos importantes, pues especifica el exacto contenido del proceso de negación. De este modo para Marx la producción mercantil capitalista es en cierto modo la negación de la producción mercantil simple, del mismo modo que la producción mercantil post-capitalista es la negación de la producción mercantil capitalista, etc. También para Lenin el socialismo es la negación del capitalismo monopolista de Estado, a su vez negación (parcial y relativa) del capitalismo liberal competitivo. Y el propio comunismo es la negación del socialismo como fase inferior de la transición hacia la sociedad sin clases. Ignorar esto equivale políticamente a presentar la marcha hacia el socialismo como una serie positiva, progresiva, por etapas, sin ruptura, sin negación del capitalismo. En la actualidad vemos en estado

[204] *Ibidem*, tomo II, p. 642,643.
[205] *Ibidem*, p. 643.
[206] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., tomo I, p. 40.
[207] V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 135.
[208] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., tomo I, p. 70.
[209] *Ibidem*, p. 71.

práctico la "negación" de la negación de la negación o de la negación determinada. Es el "programa común" que debería abrir el paso a la "democracia avanzada", que a su vez debería abrir el camino a la "sociedad socialista". Ya no hay salto ni discontinuidad. Todo se conserva en la continuidad en el cambio y en el cambio en la continuidad. El beneficio, la sociedad mercantil, el espíritu de empresa, la iniciativa (Mitterrand), el aparato de Estado fuerte, la constitución gaullista de 1958 se "conservan" en el mal sentido hegeliano. Para el Programa Común la "democracia avanzada" consiste en un De Gaulle de izquierdas más el SMIG (salario mínimo) a 1200 Francos. Y Mitterrand, antiguo jefe de los polis de Francia, es el nuevo Napoleón que Hegel-Marchais ve pasar a caballo sobre las masas trabajadoras, el nuevo "Weltgeist" de la Unidad popular, una rosa en el puño.

No es asombroso que Althusser, miembro "avanzado" del PCF, haya alabado a menudo y con largueza, la perspicacia que tuvo Stalin al suprimir la negación de la negación de las "leyes de la dialéctica". Se comprende, la negación que Stalin llevó a cabo de la negación de la negación tenía un objetivo práctico. Tras la constitución de 1936, la "más democrática del mundo" Stalin exterminó físicamente a la oposición trotskista, bujariniana y zinovievista durante los procesos de Moscú. En efecto, tenía que negar a sus potenciales "negadores", tenía que negar la negatividad de la clase obrera para poder restaurar el capitalismo en la URSS al tiempo que destruía totalmente los últimos residuos de la democracia soviética.

El proceso de la negación determinada conduce, tanto en Hegel como en Marx, a una concepción profundamente dialéctica de lo real y de la historia. Para Althusser, en cambio, ya no hay contradicción en su totalidad estructurada con dominante (a pesar de las referencias a Mao). Solamente hay combinaciones-articulaciones de estructuras, desplazamientos de instancias, sobredeterminaciones, combinatorias, eficacias o efectos y juegos de estructuras. Hay coexistencia (pacífica) de estructuras, pero no lucha de contrarios, es decir, choque, violencia, destrucción.

"Lo que distingue al mecanicismo, escribe Hegel, es que sea cual sea la relación entre los elementos asociados, esta relación es siempre ajena a su naturaleza y que incluso cuando presentan la apariencia de un bloque unido, se trata de simples yuxtaposicio-

nes, composiciones, mezclas, acumulaciones, etc.".[210] Para Althusser hay, pues, armonía o desarmonía de las estructuras, pero no interpenetración de los contrarios, unidad y/o identidad de los contrarios. La lucha de clases, es decir, la permanente guerra civil "pacífica" o armada entre las clases está totalmente ausente de la "totalidad estructurada con dominante" y de la mayor parte de los textos "teóricos" de Althusser. Para Althusser las estructuras no son contradictorias (como en cualquier estructuralista) sino diferentes, complementarias o articuladas-jerarquizadas. Althusser sustituye un modelo dialéctico por un modelo estructuralista, es decir, la lucha de los contrarios por la conexión de las estructuras. El matiz es importante, tanto como la diferencia entre reforma y revolución.

Esto es lo que explica que Althusser sea incapaz de pensar el cambio revolucionario, es decir, la negación de la negación, que es un proceso ininterrumpido en el que las diferentes formas de la negación provisional se van negando recíprocamente, de modo revolucionario (paso de la cantidad a la cualidad, salto, ruptura, etc.). Es lo mismo que explica Hegel a propósito de una flor (que muy bien podría ser una rosa): "La yema desaparece en el brote de la floración, y se podría decir que la yema es refutada por la flor. Igualmente, con la aparición del fruto, la flor es denunciada como un falso ser-ahí de la planta, y el fruto se instala en el lugar de la flor como su verdad. Todas estas formas no son solamente distintas, sino que cada una de ellas rechaza a la otra porque son mútuamente incompatibles".[211] Es un proceso parecido al de "unidad-desbordamiento" que tiene actualmente lugar en las elecciones presidenciales. La extrema izquierda revolucionaria se afirma en su "ser-ahí" mediante la denuncia del "falso ser-ahí" de Mitterrand. En el segundo turno, apoya a la negación de la negación para a continuación negarla, desbordarla como "incompatible" con el socialismo que las masas obreras quieren construir "enseguida".

Hallamos el mismo método en Marx cuando analiza el desarrollo del modo de producción capitalista. "La apropiación capitalista, conforme al modo de producción capitalista, constituye la primera negación de esta propiedad privada que no es más que el corolario del trabajo independiente e individual. Pero la negación

[210] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., tomo II, p. 407.
[211] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., tomo I, p. 6.

capitalista engendra por sí misma su propia negación... la negación de la negación".[212] Se trata de la expropiación de los expropiadores por los sepultureros del capitalismo: los proletarios, encarnación material, revolucionaria, de la dialéctica.

CONCLUSION

La importancia de las citas en nuestro texto se justifica por el hecho de que la "lectura" de Althusser pretende ser rigurosa, o sea, por lo menos fiel. Pero, como creemos haber demostrado ampliamente, su revisión de la tradición marxista procede por alusiones, silencios e incluso falsificaciones. Althusser utiliza los textos a su conveniencia sin respetar el gran principio de la dialéctica ya enunciado por Hegel: "la Verdad es el Todo".[213] Una lectura honrada y escrupulosa de los textos de Marx muestra que la relación Hegel/Marx es dialéctica, y no estructural (corte, ruptura). *La continuidad Hegel/Marx es la continuidad de la revolución permanente.* Marx ha tomado de Hegel el viejo topo dialéctico que "siempre dice no" (Fausto), como la revolución proletaria arranca del punto en el que los sans-culottes y los descamisados tuvieron que detenerse: en el umbral de la propiedad privada de los medios de producción. La continuidad Hegel/Marx se despliega sobre la comunidad dialéctica que les es propia.

Althusser no ha "comprendido en absoluto lo más esencial del marxismo, a saber: *su dialéctica revolucionaria*".[214] Política y teóricamente, Althusser sigue estando en el regazo del estalinismo y del dogmatismo revisionista. Sus numerosas referencias a un Stalin "pedagogo" no son fortuitas (como tampoco lo son las episódicas a A.Comte). Lo que Althusser denomina mediante una delicada paráfrasis, la "desviación estalinista"[215] o el "culto a la personalidad",[216] es decir, lo que nosotros llamamos estalinismo (sin comillas), expresión de la contrarrevolución capitalista-burocrática de Estado, es la verdadera fuente de su pensamiento. En términos hegelianos, Althusser es el espíritu del tiempo estalinista, aquel que cual pájaro de Minerva levanta su vuelo en el cre-

[212] K. Marx, *El Capital*, libro I, op. cit., tomo III, p. 205.
[213] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., tomo I, p. 18.
[214] V. Lenin, *Sur notre révolution*, in *Oeuvres choisies*, op. cit., tomo III,989.
[215] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 82.
[216] *Ibidem*, p. 77.

púsculo de los burócratas. El estalinismo vehiculado por los varios millones de ejemplares de "Materialismo dialéctico y materialismo histórico" de Stalin ha deformado a generaciones enteras de militantes tras haber exterminado físicamente a otras tantas.[217] En este sentido, el estalinismo fue la verdadera aplicación de "cierto Hegel", el de la filosofía prusiana oficial. La "racionalidad" del estalinismo ha sido la colectivización forzosa, la liquidación del bolchevismo-leninismo, los procesos, los campos de concentración y de trabajo, el pacto con Hitler, la traición a la revolución mundial y la liquidación de la Internacional comunista. Y es este mismo estalinismo el que Althusser respeta, aquel cuyos méritos "alaba ante la historia";[218] es él quien nos explica que uno de los méritos de Stalin fue construir "el socialismo en un solo país",[219] mostrar que existían unos "Principios del leninismo";[220] es él quien exalta "un período (1933-1943), cuyo heroísmo, grandeza y dramatismo" hemos podido vivir o conocer.[221] En la actualidad, y muy tímidamente, en la atmósfera silenciosa y algodonosa del PCF, este "partido de unificación nacional" (Marchais), Althusser esboza una *crítica (parcial) de derechas del estalinismo, al que reduce a una 'desviación" por oposición a una "línea" (desviación "economista-humanista"). En una palabra, Althusser da una explicación estalinista del estalinismo.* No es, pues, extraño que su crítica afecte esencialmente al trotskismo, único movimiento internacional comunista que criticó teórica y prácticamente el estalinismo. El trotskismo, cuyo renacimiento tras el mayo del 68 extraña a Althusser, es precisamente la única crítica[222] del estalinismo que se hace (y se hizo) desde un punto de vista de clase, proletario (y no simplemente humanista).

Es este mismo trotskismo, mil veces enterrado por los sepultureros de la revolución y por su "jefe infalible", quien toma hoy de nuevo el arma de la dialéctica y las armas a secas. Esta dialéctica, que no es una escolástica, sino la revolución permanente en la teoría y en la práctica, se está llevando a cabo desde hace tiempo en la empresa militante de construcción y desarrollo de la

[217] "Una de las consecuencias nefastas del estalinismo es la decadencia de la dialéctica. No se comprende la evolución de Stalin elemento motor, con Stalin elemento freno". B. Brecht, *Ecrits sur la politique et la société*, l'Arche, Paris, p. 254.
[218] Altusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 95.
[219] *Ibidem*, p. 95.
[220] *Ibidem*, p. 95.
[221] *Ibidem*, p. 92.

IV Internacional, partido mundial de la revolución que pasará por encima del cadáver del estalinismo y de la socialdemocracia (avanzada o no). Es esta misma dialéctica la que utilizan hoy los militantes comunistas revolucionarios, pues, como dice K.Korsch: "La dialéctica materialista del proletariado no puede ser enseñada de forma abstracta, ni tampoco mediante una serie de supuestos ejemplos, como una ciencia particular que tuviese su propio objeto. No puede ser utilizada de modo concreto más que en la praxis de la revolución proletaria y en una teoría que es parte constitutiva, inmanente y real de ella".[223]

A los militantes del Front
Communiste Révolutionnaire.
Abril de 1974.

[222] Acerca de la crítica del estalinismo, véase Trotsky, *La révolution trahie*, in *De la révolution*, Ed. de Minuit, Paris, 1963; L. Trotsky, *Défense du marxisme*, E. D. I., Paris 1973; L. Trotsky, *La nature de l'URSS* (textos escogidos presentados por J. L. Dallemagne), Maspero, Paris, 1974; K. Modzelewski y J. Kuron, *Lettre au parti ouvrier polonais*, cuadernos Rouge, nº 4, Maspero, 1969.
[223] K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, op. cit., p. 180.

2

RELEER "EL CAPITAL"*

Catherine Colliot-Thelene

No podemos limitarnos aquí a oponer simplemente el método (histórico) dialéctico y el método estructural. Toda metacrítica de la exégesis de Marx por Althusser debe esforzarse al mismo tiempo en asimilar sus resultados positivos.[1]

Alfred Schmidt

Para leer El Capital: así se titula la obra maestra de Althusser, en la actualidad indiscutible punto de referencia teórico de numerosos estudios marxistas; por ejemplo, los trabajos de Bettelheim sobre las sociedades de transición, los trabajos de Poulantzas sobre las superestructuras políticas.

El autor tuvo mucho cuidado en subrayar el carácter específico de su lectura: se trataba de la lectura del *Capital* por un filósofo, distinta de la que hubiese hecho un economista, un historiador o un lógico.[2] Esta precisión, por sí misma, ya es suficiente-

* Texto publicado en el n.° 9 de la revista *Critiques de l'économie politique*, oct.-dic., 1972 (Maspero).

[1] Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Carl Hansen Verlag, 1971, p. 15-16. Este filósofo marxista alemán ha consagrado gran parte de sus investigaciones a la "escuela parisina", es decir, a Althusser y sus discípulos. En muchos aspectos debemos remitirnos aquí a sus análisis. Concretamente, aparte de la obra citada, puede verse "Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialischen Dialektik" in *Folgen einer Theorie-Essays über "Das Kapital" von Karl Marx*, Suhrkamp Verlag, 1969, y "Der strukturalitische Angriff auf die Geschichte". In *Beitrage* zur marxistischen *Erkenntnistheorie*, Shurkamp Verlag, 1969.

[2] Cf. *Lire le Capital*, Maspero, 1968, tomo I, p. 10,11.

mente inquietante: ¿acaso *El Capital* se presta a estas interpretaciones dispersas, efectuadas en función de una compartimentación del campo del Saber que tiene su origen en la Universidad capitalista? ¿No será esta "división del trabajo" teórico tributaria de la ideología burguesa? ¿Y en caso afirmativo, si la propia estructura del *Capital* pone en cuestión la autonomía, incluso la legitimidad de la existencia de esas ciencias particulares que se llaman sociología, economía política, filosofía, historia o lógica, cómo podemos dejar de temer que una "lectura" del *Capital* hecha a través de cualquiera de estos puntos de vista parciales esté gravada por una pesada hipoteca: investir en *El Capital* un proyecto cuya validez está negado en esta misma obra?

Por consiguiente, este es el problema: sin duda hay múltiples lecturas posibles del *Capital*. Pero su comprensión efectiva no proviene de la síntesis de tales perspectivas parciales que no hacen más que reproducir una jerarquía de las ciencias histórica y socialmente determinada. Por el contrario, debemos tratar de destruir estos tabiques, productos y prejuicios de nuestra cultura, para acceder a una comprensión global, interna, del *Capital*. Para ello disponemos, además de esta obra, de varios borradores y textos inacabados: la *Contribución*, los *Fundamentos*, las *Teorías sobre la plusvalía*.[3]

En este estudio trataremos de apreciar la interpretación del método del *Capital* propuesta por Althusser en *Para leer El Capital*. Desde la publicación de *Para leer El Capital*, determinadas posturas han sido corregidas o matizadas por el propio Althusser o por alguno de sus discípulos. De todos modos, estas modificaciones no afectaron más que al detalle; las ambigüedades fundamentales ligadas a este proyecto filosófico reivindicado por Althusser siguen en pie, y se hacen más peligrosas cuando se abandona el comentario directo del *Capital* para consagrarse al estudio de nuevos dominios.

Tal vez se nos reproche el despojar a la discusión de su dimensión política para aceptar situarnos en el terreno elegido por Althusser: el método y la teoría del *Capital*. Sim embargo, creemos que la atmósfera apasionada que ha marcado la polémica contra los trabajos de Althusser, evidentemente justificada por el

[3] *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, 1968; *Fondement de la critique de l'économie politique*, Anthropos, 1969; *Theorien über den Mehrwer* Berlin, Dietz Verlag, 1967, tomo XXVI, 1 y 2.

contexto político en que se inscribía, a menudo ha perjudicado la claridad de los debates. El análisis científico del modo de producción capitalista solamente podrá seguir cumpliendo la tarea que Marx le asignaba — ser un arma en las manos del proletariado en su lucha por la emancipación y por la abolición de la sociedad de clases— si los revolucionarios se preocupan de mantener su rigor, condición ineludible de su desarrollo. Por esta razón, la reflexión sobre el método marxista, lejos de ser un patrimonio de ciertos filósofos marcados para siempre por su formación universitaria, halla, en cambio, motivos para su reactualización en los problemas concretos que plantea la Historia contemporánea.

Esto no implica en absoluto que rechacemos de nuestro horizonte toda forma de polémica. Pero en lugar de la virulencia de ataques excesivamente rígidos, a menudo ineficaces, preferimos una crítica fundada en una mejor apropiación de la obra de Marx, para lo cual esta discusión nos proporciona una excelente ocasión.

Por otra parte, resulta que a pesar de reconocer una legitimidad relativa a las tesis de Althusser, el peligro que comportan no deja de ser particularmente grave. El centro del debate es el carácter materialista de la teoría marxista: ¿el materialismo profesado por Marx tiene un alcance real en la teoría que elaboró o bien se trata también de pura ideología sin incidencia alguna sobre su trabajo científico? La cuestión merece que nos detengamos en ella.

Ante todo, evitemos un equívoco concerniente a la relación entre Althusser y la escuela estructuralista. A pesar de las advertencias del autor,[4] varios de sus críticos se han obstinado en ver en esta corriente de pensamiento una interpretación "estructuralista" del marxismo, incluso la imposición de un método elaborado en otro campo conceptual a un dominio radicalmente heterogéneo. ¿Qué hay de ello en realidad?

Estos críticos reflejan, de hecho, de forma inadecuada, una dificultad latente en las obras iniciales *(Pour Marx, Lire le Capital)*, pero cuyos efectos nefastos se revelan en los análisis originales inspirados por ellas.

Claramente: aunque un buen número de los análisis de *Para leer El Capital* y de *Pour Marx* se inspiran visiblemente en el método estructuralista, y tendremos ocasión de discutir la posibilidad de transcribir una parte de los análisis de Marx en los términos del estructuralismo, queremos reconocer aquí la indepen-

[4] Cf. especialmente, *Lire le Capital*, op. cit., tomo I, *Avertissement*, p. 5 y 6.

dencia de la investigación de Althusser con repecto a la ideologia estructuralista. Una gran parte de los conceptos que utiliza son totalmente extraños al método estructuralista, tal como lo define la lingüistica y la antropología de Lévi-Strauss: determinación en última instancia, dominación, proceso de producción... Sin embargo, el recurso primitivo a la terminologia estructuralista no es del todo inocente. Althusser tenía que pensar, con una terminología prestada que, por el hecho mismo de su transferencia, perdía todo contacto con el campo en donde originalmente había sido elaborada, un método apriorístico que definiese las condiciones formales que constituyen el criterio de cientificidad en un momento dado de la historia de las ciencias. En este aspecto, la construcción de nuevos conceptos, ignorados por el estructuralismo, no prueba nada, ya que se efectúa desde la misma perspectiva formalista en que se basaba el préstamo de las categorías estructurales.

Sería por consiguiente, erróneo, tratar de reducir el pensamiento de Althusser a la importación ilegítima de un método desde un dominio científico a otro. La utilización de conceptos desarrollados en otros contextos (ya sea el estructuralismo o el psicoanálisis) solamente es un indicio de un problema metodológico mucho más profundo que trataremos de delimitar.

I. REFLEXIONES SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA EXPOSICION DE LAS CATEGORIAS EN EL CAPITAL

1. *La interpretación empirista de "El Capital": identificación del proceso de apropiación teórica con el proceso de génesis de lo real.*

El problema hacia el cual se inclina Althusser es la estructura del *Capital*, es decir, los principios que rigen el orden de desarrollo de los conceptos, a través de los cuales se realiza la comprensión teórica de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad capitalista. En el transcurso de esta investigación tropieza con una frecuente interpretación errónea de los análisis de Marx, a la que estigmatiza con el término de "historicismo".[5] No entra en nuestro propósito interrogar la coherencia interna de esta categoria

[5] Acerca de la categoria de historicismo, véase *Lire le Capital*, op. cit., cap. 4. Igualmente, Nikos Poulantzas, "Brèves remarques sur l'objet du Capital", in *En parlant du Capital*, Anthropos, 1968, p. 235.

que, en la acepción de Althusser, encubre una serie de temas extraordinariamente variada algunos de los cuales son susceptibles de ser interpretados de modo muy distinto. Por ejemplo, el reproche que Marx dirige a la economia clásica: haber despreciado el carácter histórico de las categorias económicas. Más adelante tendremos ocasión de ver que la significación dada por Althusser a este tema atestigua la existencia de un absurdo en la interpretación del pensamiento de Marx, inevitable desde la perspectiva filosófica que orienta la lectura de nuestro autor.

Sin embargo, es evidente que si la aparente conherencia de la categoria de historicismo depende totalmente de la validez de la interpretación del *Capital* que se nos propone, nada más peligroso que dejarse atrapar por la ilusión de este rigor y ponerse a defender incondicionalmente al adversario que Althusser ha tenido buen cuidado de construir a su entera conveniencia. Por esta razón, no es en absoluto ilógico reconocer el carácter fundado de ciertas críticas que formula Althusser, al tiempo que se rechaza admitir sus conclusiones: éstas no derivan, como trata de hacernos creer, de una deducción irreprochable a partir de las proposiciones iniciales, sino de una serie de hipótesis formalistas que afectan a su lectura y definen los límites de lo que para él es pensable.

De hecho, no era inútil enfatizar, frente a las frecuentes interpretaciones empiristas que tergiversan *El Capital*, la autonomia relativa de que goza el pensamiento teórico. Demasiado a menudo, en efecto, las exégesis del *Capital* han olvidado distinguir rigurosamente el proceso teórico de apropiación de lo real y su génesis histórica concreta. Sin duda, tal negligencia se justifica por la preocupación didáctica encaminada a privilegiar la importancia de la historia en el pensamiento marxista, en la medida en que en este punto se manifiesta la diferencia principal que separa a Marx de todas las teorias burguesas, tanto económicas como filosóficas. Sucede sin embargo que esta forma de proceder es peligrosa, en cuanto olvida su función esencialmente didáctica para tratar de dar cuenta, con ayuda de sus esquemas simplificados, de las deducciones del *Capital*. La aventura parece tanto más seductora cuanto que ni el propio Engels supo evitarla: algunos textos de Engels, que nadie osaria calificar de sospechosos de haber tergiversado el pensamiento de Marx, pueden ser invocados en apoyo de dicha empresa. Corramos el riesgo de releerlos, sin olvidar su interés pedagógico, sin vacilar tampoco a la hora de revelar las ambigüedades en que incurren.

En la reseña a la *Contribución a la crítica de la economía política*, publicada en agosto de 1859 en la revista *Das Volk*,[6] Engels insinúa que, para tratar su tema, a Marx se le presentaba la posibilidad de elegir entre dos modos de exposición: el modo histórico y el modo lógico. La preferencia concedida al modo lógico vendría justificada, según él, por la mayor simplicidad que permitiría en comparación con el análisis histórico, lleno de farragosos detalles inútiles y de "zigzags" impuestos por la historia concreta.

"Solamente el tratamiento lógico —escribe— era adecuado. Pero éste no es otro en realidad que el tratamiento histórico despojado simplemente de su forma histórica y de sus contingencias embarazosas. Allí donde comienza la historia, comienza también el proceso del pensamiento, y su desarrollo no es otra cosa que el reflejo, en una forma abstracta y teóricamente consecuente, del proceso histórico..."[7]

La cuestión tan controvertida y epistemológicamente tan decisiva del punto de partida de la exposición científica, la resuelve Engels un tanto a la ligera: según él, el punto de partida de la exposición científica y el comienzo histórico no son más que la misma cosa. Una respuesta así no es inocente: compromete la comprensión de la forma de proceder de Marx en *El Capital*. También es la causa de los contrasentidos que comete Engels en el libro III del *Capital*. Contestando al economista Conrad Schmidt que presentaba una interpretación relativista de la teoría económica marxista, Engels trata de fundar la necesidad objetiva de la estructura del *Capital* en la preexistencia histórica de la categoría de valor-trabajo sobre la categoría de precio de producción. Esta tesis le lleva a conclusiones absolutamente extrañas a la teoría marxista: como, por ejemplo, la idea, cuando menos curiosa, según la cual la ley del valor sería "generalmente válida" para el "periodo de la producción simple de mercancías", excluyendo, por consiguiente, la producción capitalista, que sería una "modificación" de la producción simple.

"La ley del valor de Marx es generalmente válida, en la medida, por lo menos, en que pueden serlo las leyes económicas, para todo el periodo de la producción simple de mercancías, o sea hasta el momento en que ésta sufre una modificación con el ad-

[6] Berlin, *M. E. W.* Dietz Verlag, 1969, tomo XIII, p. 468.
[7] *Ibidem*, p. 475.

venimiento del modo de producción capitalista [...]. La ley del valor de Marx, por lo tanto, es económicamente válida en general para un periodo comprendido entre el principio del cambio que transforma los productos en mercancías hasta el siglo XV de nuestra era".[8]

Es curioso ver cómo Engels resucita un viejo mito propio de la economía burguesa cuando atribuye al "periodo de producción simple de marcancías" una existencia histórica concreta. Una producción simple de mercancías, opuesta a la producción capitalista, significaría el intercambio directo entre los productores inmediatos: pero si es cierto que el intercambio mercantil, y por consiguiente la forma valor, se desarrolló antes del advenimiento del capitalismo, del cual es una condición histórica, también puede decirse que solamente afectó a una fracción marginal de los productos. Solamente en el modo de producción capitalista el intercambio somete a su ley a "la propia sustancia de la producción", es decir, no solamente a los bienes de consumo, sino también a los propios medios de producción, y entre ellos a la fuerza de trabajo. Hablando con propiedad, el periodo de la producción simple de mercancías, o el intercambio directo entre los trabajadores de sus productos, no es más que "una relación abstracta de la producción basada en el capital".[9] Pues tan sólo cuando la propia fuerza de trabajo toma el carácter de mercancía "la producción, en toda su amplitud, tanto en profundidad como en extensión, se convierte en producción de mercancías [...]. La mercancía solamente se convierte en forma elemental general de la riqueza sobre la base de la producción capitalista".[10]

2. *El momento "estructuralista" en el estudio del modo de producción capitalista.*

Esta confusión entre el desarrollo concreto de la historia y el orden de desarrollo de las categorías del *Capital* se mantuvo, más o menos abiertamente, en numerosas investigaciones marxistas: el adversario al que se enfrentaba Althusser no era, por consiguiente, puramente ilusorio, con lo que las tesis por él defendidas ganaban fuerza y credibilidad.

[8] *Suplemento al libro II del Capital*, in ed fr. de *El Capital*, Ed. sociales, 1965, tomo VI, p. 30 y ss.
[9] *Fondements*, op. cit., p. 47, tomo II.
[10] *Un chapitre inédit du Capital*, U. G. E., 1971, p. 75.76.

De este modo, puede decirse que procede correctamente cuando subraya la diferencia entre el proceso de génesis histórica del modo de producción capitalista y el proceso de construcción teórica que permite adquirir el conocimiento de las leyes que le son propias. Diferencia que, a su vez, se articula sobre la diferencia entre el objeto real y el objeto de pensamiento, diferencia que en un solo movimiento funda la posibilidad y la autonomía del pensamiento teórico. Así, pues, no hay relación alguna entre el orden de exposición de las categorías en *El Capital* y el orden de aparición de las categorías reales en la historia. Según la confesión del propio Marx:

"Sería imposible y erróneo situar las categorías económicas en el orden en que han sido históricamente determinantes. Su orden está determinado, al contrario, por las relaciones existentes entre ellas en el seno de la moderna sociedad burguesa..."[11]

Numerosos textos de Marx, concretamente de los *Fundamentos*, podrían corroborar esta afirmación explicitada por Althusser en los siguientes términos:

"El sistema jeráquico de los conceptos en su combinación determina la definición de cada concepto, en función de su lugar y de su función en el sistema. Es esta definición del lugar y la función del concepto en la totalidad del sistema lo que se refleja en el *sentido* inmanente a este concepto, cuando lo relacionamos biunívocamente con su categoría real."[12]

La influencia del estructuralismo es evidente. Aparentemente, sin embargo, Althusser no dice nada que no lo hubiese dicho ya el propio Marx. Aparentemente, pues esta modificación de la terminología oculta en realidad una ruptura total con las preocupaciones teóricas de Marx. Efectivamente, Marx solamente pretendía hacer una exposición del "método de la economía política" como indica el título del párrafo del que se ha extraído el citado pasaje. El proyecto de Althusser es muy distinto: lo que él trata de elaborar es la constitución de una teoría de la praxis científica en general, y la exégesis de Marx que lleva a cabo está subordinada a este proyecto.[13]

[11] *Ibidem*. "Introduction à la critique de l'économie politique", *Contribution*, p. 171.

[12] *Ibidem*. *Lire le Capital*, p. 83.

[13] Véase especialmente *Lire le Capital*, tomo I, cp. 14, p. 57. En esta misma obra, p. 106: "El capítulo III de la *Introducción de 1857* puede considerarse con razón el Discurso del método de la nueva filosofía fundada por Marx. En efecto, es el único texto sistemático de Marx que contiene, *bajo las especies de un análisis de las categorías y del*

Es cierto que tiene mucho cuidado de que su problemática no coincida con la típica problemática de las teorías idealistas del conocimiento. Su intención, según afirma, no es en absoluto determinar *a priori* las condiciones formales a las que debería someterse toda ciencia, sino a comprometer su carácter de ciencias. Por ello la filosofía ya no es la suprema instancia legisladora, dotada del poder de definir legalmente lo que es científico y lo que no lo es. Al contrario, la filosofía es "teoría de la historia de la producción de conocimientos,"[14] con lo que admite su dependencia constitutiva con respecto al actual estado de las ciencias. Pero la forma de proceder de Althusser revela que no basta con exiliar al Sujeto trascendental, portador de la racionalidad científica, para que la ruptura con el idealismo se consuma definitivamente. Pues con la pretensión, basada en una ciencia particular (en este caso la teoría económica marxista), de aislar las formas generales de lo "Teórico" en un momento dado de la historia de las ciencias, se reintroduce subrepticiamente esta pretensión normativa del filósofo de la que creíamos habernos librado. Althusser podía ignorarlo, pues trabajaba sobre una obra acabada cuya modestia "teórica" no era, por consiguiente, inmediatamente discutida por su propia práctica. No puede decirse lo mismo de sus epígonos para quienes no cabe duda que las formas de un discurso científico pueden determinarse *a priori* independientemente de la especificidad del objeto analizado.[15]

Precisemos, pues, el contexto en que hallan su significado las reflexiones metodológicas de Marx. El borrador del *Capital*, publicado con el título *Fundamentos de la crítica de la economía política*, constituye en este sentido una inestimable fuente de enseñanzas. No porque en esta obra aparezcan secuelas de las obras de juventud, de las que la escuela althusseriana es incapaz de ren-

---

método de la economía política, elementos suficientes para fundar una teoría de la práctica científica, es decir, una teoría de las condiciones del proceso cognoscitivo, que constituye el objeto de la filosofía marxista" (subrayado nuestro). Piense lo que piense Althusser, no se debe al azar el hecho de que Marx reflexione precisamente sobre el método de la economía política y no sobre las condiciones generales de la práctica científica.

[14] *Lire le Capital*, tomo I, p. 106.

[15] Althusser nos enseña a leer los lapsus de un autor. ¿Qué decir de esta hermosa fórmula que se le escapa a Poulantzas al principio de *Pouvoir politique et classes sociales* (Maspero, 1971), p. 11): "Aquí se opera la unión, en el materialismo histórico, entre lo que hemos definido como teorías regionales, que forma parte de la teoría de la política, y teorías particulares, es decir, teorías de los diversos modos de producción. Esta unión no es efecto del azar, sino *que opera según un orden prefijado que es el del proceso de pensamiento*..." ·

dir cuentas. El problema está en otra parte: los *Fundamentos* constituyen, en acto, la elaboración de un método a través de un trabajo de investigación. El trabajo de análisis de la materia se completa, en esta obra, constantemente, con una reflexión sobre los requisitos metodológicos y las necesidades objetivas del orden de exposición implícitas en la propia materia.

3. *Un ejemplo: el análisis de la renta territorial capitalista.* Solamente un ejemplo. Las célebres páginas sobre la categoría de la renta territorial que se encuentran en el tomo VIII del *Capital*, ejemplo particularmente significativo si es cierto, como dice Marx, que el modo de producción capitalista ha sido históricamente la primera forma de producción que ha despojado a la propiedad territorial de su función privilegiada en los anteriores modos de producción: la de fundamento de la actividad social.[16]

En el plan de 1857, dividido en seis libros, Marx había previsto consagrar todo un libro a la propiedad territorial; este libro habría sucedido directamente al primer libro, que trataría del capital e incluso estaría colocado antes del libro dedicado al trabajo asalariado.[17] En el plan definitivo del *Capital*, tan sólo la sección sexta del libro III trata de este tema: su título, "Conversión del beneficio en renta territorial", revela una rigurosa limitación con respecto al proyecto original. Limitación que Marx plantea desde el inicio de la sección sexta:

"El análisis de las diversas formas históricas de la propiedad territorial se sale del marco de esta obra. Esta propiedad solamente nos interesa aquí en cuanto que una parte de la plusvalía producida vuelve al propietario territorial."[18]

¿Qué razones motivan esta limitación?. Marx las explica en los *Fundamentos:*

"Mientras el valor de cambio no juega más que un papel secundario frente al valor de uso, no es el capital, sino su relación con la propiedad territorial lo que aparece como su base real. En cambio, no es en absoluto posible comprender la propiedad territorial moderna sin el capital cuya existencia está implícita en ella; en efecto, el capital produce esta forma histórica una vez ha transformado a su imagen la figura histórica precedente de la renta

[16] *Fondements*, op. cit.
[17] *Fondements*, op. cit., t. I, p. 211.
[18] *El Capital*, t. VIII, p. 7.

territorial. Precisamente con la evolución de la propiedad territorial puede medirse la victoria y la formación progresiva del capital... Pero, repitámoslo, *estamos hablando aquí de la sociedad burguesa realizada y estimulada por su propia base material*."[19]

Y el propio Marx generaliza un poco más adelante:

"Es evidente que las fuerzas productivas y las relaciones de producción no surgen de la *nada*, ni del interior de la idea que se pone a sí misma; sino que se han desarrollado sobre la base de una producción ya existente y en oposición a las relaciones de propiedad tradicionales sólidamente arraigadas. En la sociedad burguesa definitivamente constituida, cada relación económica implica otra en su forma burguesa y económica, y cada una de ellas condiciona a las demás, como sucede en todo sistema orgánico. *Este sistema orgánico, a su vez, tiene en su conjunto sus propios presupuestos*, y su desarrollo total implica que subordina todos los elementos constitutivos de la sociedad o que crea a partir de él los órganos que todavía le hacen falta. De este modo se convierte históricamente en una totalidad."[20]

Pedimos perdón por tan extensas citas: las discusiones filosóficas abstractas sobre la legitimidad de una interpretación estructural de la teoría marxista han acumulado tanta confusión en este punto que era necesario releer una vez más el propio texto de Marx. ¿Qué dice este texto? Que el objeto específico del *Capital*, "la sociedad burguesa definitivamente constituida, o sea, el proceso de reproducción del capital sobre la base de sus leyes inmanentes, implica excluir el análisis de las distintas formas que ha revestido históricamente la propiedad territorial. En el estudio del modo de producción capitalista, se admite *hipotéticamente* que este modo de producción ha sometido a su dominio todas las ramas de la producción, incluida la agricultura. Por esta razón, la única categoría económica que expresa la propiedad territorial y que tiene derecho de ciudadanía en este análisis es la que traduce el modo original de participación del propietario territorial en la plusvalía capitalista: la categoría de la renta territorial, en cuanto se distingue de la renta en trabajo, de la renta en especie, lo cual es evidente, pero también de la renta monetaria, simple cambio de forma de la renta producto, y por consiguiente representando la

[19] *Fondements*, t. I. p. 198, 199. Subrayado nuestro.
[20] *Ibidem*, p. 226. Subrayado nuestro.

totalidad del sobreproducto, mientras que la renta territorial capitalista no es más que un excedente sobre el beneficio medio.

De todos modos, si la renta territorial, tal como es analizada en *El Capital*, extrae sus determinaciones de las relaciones sociales en las que está implicada, no por ello se deduce que la existencia de las formas precapitalistas de propiedad territorial sea indiferente al modo de producción capitalista; al contrario, constituyen una condición previa indispensable para su desarrollo. Si la tierra, afirma Marx en su *Teorías sobre la plusvalía*, estuviese "inicialmente a la libre disposición de todo el mundo, faltaría un elemento fundamental para la formación del capital. Este medio de producción esencial es, dejando aparte al hombre y a su trabajo, el único medio de producción originario; no podría ser alienado ni apropiado; no podría oponerse al trabajador en cuanto propiedad extraña y transformarlo en trabajador asalariado."[21]

¿Significa esto que un estudio de la renta territorial capitalista supone previamente el conocimiento de la historia de la propiedad territorial? Evidentemente no. Revelador en este sentido es el lugar asignado al capítulo que trata de la génesis de la renta territorial en la sección 6 del libro III. El estudio de la génesis de la renta territorial, que no es su historia, sino la elaboración de los esquemas que organizan nuestra comprensión científica de esta historia, está a continuación del estudio en profundidad de las diferentes formas de la renta del suelo capitalista (renta diferencial, renta absoluta).

Es poco probable que este orden sea imputable a la presentación de Engels (el libro III fue publicado por Engels a partir de los borradores de Marx). En efecto, el mismo fenómeno se repite en el libro I del *Capital:* la acumulación primitiva, la historia de la formación del modo de producción capitalista, solamente aparece al final del primer libro, una vez que han sido desarrolladas las categorías fundamentales de este modo de producción. Para que la acumulación primitiva dejase de ser este mito que había hecho de ella la economía burguesa, para que fuese algo más que un capítulo de una historia apologética hecha para adular la vanidad de la clase dominante, tenía que ser desvelado su "secreto": secreto que no es otro que la relación social existente entre el trabajo y el capital, "la separación radical del productor de los medios de pro-

[21] *Theorien über den Mehrwert*. Citado según Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*. Europaische Verlagsanstalt, 1968, t. I, p. 57.

ducción".[22] Pero solamente el análisis de la "sociedad burguesa realizada" permitía tematizar esta relación fundamental que el capitalismo reproduce a una escala constantemente creciente.

Por consiguiente, es exacto que la elaboración de una historia científica, que rompe con los prejuicios y evidencias inmediatas del empirismo, pasa por el camino de una determinación teórica de las características internas de cada modo de producción, características que se reflejan en cada una de las categorías singulares, rentas del suelo, trabajo, propiedad, sobreproducto, etc. Esta es la razón de que uno de los hilos conductores de la reflexión de Marx en los *Fundamentos* sea la estricta delimitación entre las condiciones históricas del capital, que pertenecen a su genealogía, y las "condiciones de su conservación y crecimiento", resultados de su propio movimiento.[23] *Lo que hace posible el análisis del modo de producción capitalista es la distinción rigurosa entre el proceso de formación del capital y su proceso de reproducción en función de sus leyes propias: la posibilidad de interpretar* El Capital *con los términos del estructuralismo no hace más que manifestar el éxito de Marx en mantener esta distinción a lo largo de su análisis.*[24]

4. *Los presupuestos de la exposición de las categorías en* "El Capital".

¿Qué conclusiones metodológicas nos sugiere el ejemplo de la renta territorial? Nosotros vemos esencialmente dos, íntimamente ligadas. La desviación teórica de Althusser se manifiesta en los dos niveles del análisis.

En primer lugar, el estudio de los pasos que sigue Marx para aislar el objeto específico de su análisis, en nuestro ejemplo la renta territorial capitalista, permite comprobar claramente que el modo de exposición de las categorías en *El Capital* es tributario del trabajo de apropiación de la materia, o modo de investigación,

[22] *El Capital*, t. III, p. 154.

[23] *Fondements*, t. I, p. 422 sq.

[24] La transposición del método del *Capital* al análisis de las sociedades de transición aparece, por tanto, como una extrapolación ilegítima. En cuanto el método estructural no es científico por "esencia" sino únicamente en la medida en que es necesariamente requerido por las características inherentes al objeto estudiado (un modo de producción), su aplicación al estudio de una formación social es completamente inadecuada: para que estuviese justificada, sería preciso que una sociedad de transición fuese no el lugar de enfrentamiento de modos de producción antagonistas coexistiendo en un equilibrio inestable, sino una totalidad estructurada según las leyes específicas que la constituirían de este modo en un verdadero "modo de transición": hipótesis contradictoria, hace falta demostrarlo...*

que constituye su condición previa. Según Marx, la distinción entre modo de investigación y modo de exposición, por real que fuese, era puramente "formal".[25] Esta no era una observación puramente anodina. Por ejemplo, su negativa a publicar la *Introducción* de 1857 al principio de la *Contribución*, como tenía intención de hacer, estuvo motivada por la preocupación de poner término a las generalizaciones apresuradas que no hacen más que perjudicar al rigor científico.[26] Había que evitar toda anticipación "de los resultados que no habían sido demostrados", y las reflexiones sobre el método de la economía política se encontraban entre estos resultados.

Quienes buscan en las brillantes fórmulas de la *Introducción* de 1857 esta "vía real hacia la ciencia" contra la que, sin embargo, Marx nos previene, olvidan siempre interrogarse sobre la significación de tal rechazo. Lo mismo sucede con Althusser. ¿Cómo podía haberlo comprendido? Tras haber planteado como una diferencia *esencial* la diferencia formal entre modo de investigación y modo de exposición,[27] hipostasía a este último y pretende deducir a partir de él las formas generales capaces de conferir fuerza coercitiva a toda demostración científica. Paradójicamente, la posibilidad de este error manifiesta la perfección de la exposición de Marx. ¿Acaso no nos advertía que una exposición científica "lograda" podía parecerle al lector una "construcción *a priori*"?[28]

Marx logra delimitar a través del proceso de investigación las condiciones de inteligibilidad de su objeto, las cuales presiden la elección del orden de exposición más adecuado. Lejos de esfumarse en su resultado, el modo de investigación les es, al contrario, inmanente (aunque el trabajo de investigación sea necesariamente anterior a la exposición). Los círculos que delimitan la exposición son otros tantos indicios. A título de ilustración, recordemos el más célebre de estos círculos. El punto de partida del análisis del *Capital* es el estudio de la mercancía, más concretamente, de la categoría que fundamenta la posibilidad del cambio: la categoría del valor. Algunos capítulos más adelante, esta misma mercancía

[25] Cf. Postfacio a la segunda edición alemana del *Capital*, p. 29 del tomo I de la ed. fr del *Capital*.

[26] Cf. *Contribution*, p. 3. "Suprimo una introducción general que había esbozado porque, pensándolo bien, me parece que anticipar los resultados que todavía han de ser demostrados sólo puede fastidiar al lector, y si éste quiere seguirme deberá elevarse de lo singular a lo general."

[27] Cf. *Lire le Capital*, t. I, p. 58-59.

[28] *El Capital*, t. I, p. 29.

nos es presentada como el resultado del capital, en cuanto no desarrolla la totalidad de sus determinaciones más que en el modo de producción basado en el capital.[29] Karel Kosik observa con razón a este respecto:

"La afirmación según la cual la mercancía es la forma económica elemental del capitalismo solamente puede constituir el *punto de partida* de la exposición científica si todo el desarrollo de esta exposición *demuestra* la legitimidad y la necesidad de tal punto de partida. Para que Marx pueda partir de la mercancía como de una totalidad de determinaciones abstractas y no desarrolladas del capital, debe *ya* conocer al capitalismo como totalidad de dichas determinaciones abstractas."[30]

No hay modo mejor de decir que la exposición teórica indica, en su propia estructura, el trabajo de investigación de la que constituye un producto. Nada más erróneo, pues, que atribuir a simples preocupaciones de elegancia la atención que presta Marx al complejo trazado de su obra: en él se inscribe la plenitud de un análisis que, por vez primera, supera la visión parcial de las teorías económicas anteriores, incapaces de comprender que el capital pueda ser creador de valor, al tiempo que se la da por presupuesto; o también, lo cual no es más que otro aspecto del mismo problema, que la generalización de la forma mercancía del producto sea un resultado del modo de producción capitalista, cuando el comercio constituía la base histórica de su desarrollo.[31]

[29] Cf. especialmente acerca de este tema *Un chapitre inédit du Capital*, op. cit., p. 73, sq. y los *Fondements*, t. I, p. 198: "En teoría, la noción de valor precede a la de capital, aunque para desarrolarse en toda su pureza implique el modo de producción basado en el capital. Pero en la práctica sucede lo mismo. Es, por lo tanto, inevitable, que los economistas consideren tanto que el capital es la fuente creadora de valores, cuanto que los valores son anteriores a la formación del capital, que en este caso no representaría más que una suma de valores con una función determinada."

[30] Karel Kosik. *La dialectique du concret*, París, 1970, p. 124. Subrayado por este autor.

[31] Althusser insiste con razón en el hecho de que el orden con que son expuestos los conceptos en *El Capital* no puede basarse en el orden histórico de aparición de los fenómenos que designan. Sin embargo, no comprende la razón por la cual Marx, que era más consciente que nadie de esta diferencia, se complace a menudo en subrayar la aparente analogía entre ambos: de hecho responde de dos modos distintos a un mismo problema, que los economistas burgueses planteaban, según los casos, ya en forma teórica —¿la categoría del valor precede o sucede al capital en la teoría económica?— ya en forma histórica —¿la mercancía crea al capital o es su producto? Precisamente por ser el objeto de la teoría económica "la sociedad burguesa definitivamente constituida" es posible responder simultáneamente a estas dos cuestiones. Remitimos, para este problema, el notable texto de los *Fondements*, t. I, p. 198, uno de cuyos pasajes de la página 29 hemos citado.

En segundo lugar, el análisis de la renta territorial capitalista ilustra el doble status de la historia en la teoría marxista. Es cierto que un estudio científico de la historia supone, para verse libre de las múltiples ideologías que la acosan, tematizar las diferencias (diferencia entre los modos de trabajo, diferencia entre las formas de explotación, diferencias que afectan a la totalidad de las categorías) que singularizan a cada modo de producción; no obstante, *el pensamiento científico no hace más que reflejar bajo la forma de una especificidad teórica la relatividad histórica de cada uno de ellos*. Por esta razón concedía Marx una importancia tan grande a las diferencias de forma de la producción social, hasta el punto de que renunció a situar antes de su análisis del modo de producción capitalista una exposición "de las determinaciones abstractas generales válidas para cualquier formación social".[32] Tales determinaciones generales eran, en efecto, uno de los objetos privilegiados de los economistas burgueses, en la medida en que ocultaban la ignorancia de las "diferencias reales"[33] confundiendo todas las categorías económicas en una misma indeterminación: ¿acaso distinguirlas no implicaba confesar el carácter transitorio de la sociedad capitalista, es decir, de la clase a la cual estaban vinculados?

La independencia del orden de exposición de las categorías con respecto al desarrollo de la historia real no puede hacernos olvidar que esta historia constituye el substrato material del análisis. Marx lo explica claramente en un pasaje de los *Fundamentos:*

"No es necesario escribir la historia real de las relaciones de producción para analizar las leyes de la economía burguesa. De hecho la exacta concepción y la deducción de tales leyes *en tanto que relaciones surgidas en el transcurso de la historia* nos conducen incesantemente a establecer comparaciones que evocan el pasado de dicho sistema [...]. Tales evocaciones, al mismo tiempo que la exacta concepción del presente, nos dan la clave del pasado [...]. Además, esta concepción exacta nos permite descubrir el movimiento del devenir y los puntos que hacen presentir la abolición de la forma actual de producción y prefiguran la sociedad futura."[34]

[32] *Contribution*, op. cit., p. 172.

[33] *Fondements*, t. I, p. 195.

[34] *Fondements*, t. I, p. 424-425. Subrayado por nosotros. Compárese con Althusser. *Lire le Capital*, p. 80: "La teoría de la estructura de un modo de producción [...] hace abstracción totalmente de la sociedad como resultado."

Este texto define el punto de inserción de la historia en el estudio teórico del modo de producción capitalista. Lejos de suponer una puesta entre paréntesis de la historia real, la constitución del modo de producción capitalista en objeto de pensamiento presupone esta historia en donde se sitúa su referente concreto. Historia que, a pesar de no estar todavía teóricamente determinada, constituye sin embargo el horizonte de materialidad que el análisis del modo de producción capitalista designa como el modo de existencia concreto de su objeto: *la sociedad capitalista está históricamente situada*, es una relación de producción "surgida en el transcurso de la historia", producto de la descomposición de la sociedad feudal, y es en este sentido que la estudia Marx.

En este punto se revela el juego de palabras en torno al cual gira la oposición esquemática entre método estructural y método dialéctico. La escuela althusseriana defiende la exigencia de construir una ciencia de la historia rigurosa, cuyas premisas desconocemos; sus adversarios replican que la génesis precede a la estructura, y que por consiguiente es ilusorio tratar de comprender una estructura rechazando tomar en consideración sus condiciones generales de posibilidad. A este nivel de generalidad, el único modo de resolver el problema planteado es el de una peticion de principio. Althusser excluye de su problemática la historia concreta en la cual se enraiga el objeto estudiado y solamente valora el momento de elaboración teórica, hasta el punto de que para él el término historia es sinónimo de ciencia de la historia. Quienes le critican, en cambio, ignoran las necesidades inherentes al proceso de apropiación de lo real por el pensamiento y designan con el nombre de historia exclusivamente a la historia concreta, a la cual sustituyen a menudo por una filosofía de la historia cuyos méritos propagandísticos no sirven para compensar su inconsistencia teórica.

¿Qué hay de Marx en todo esto? Como ya hemos visto, no hay nada más opuesto al pensamiento de Marx que las teorizaciones inmediatas de la historia, cargadas de prejuicios cuya ausencia se supone debían garantizar ellas mismas. Pero, por otra parte, jamás pierde de vista que el modo de existencia concreto del objeto estudiado se halla necesariamente implicado en los métodos que deben ponerse en práctica para constituirlo en objeto de ciencia. Por esta razón, la teoría marxista no proporciona, como la filosofía, "una receta, un esquema con el cual acomodar las épocas históricas". Al contrario, trata de resolver "la dificultad que

aparece [...] cuando se empieza a estudiar esta historia y a clasificar esta materia, tanto si se trata de una época pasada como de la actual, y a exponerla en su realidad."[35] Solamente lo logrará si respeta simultáneamente la relativa autonomía del proceso de pensamiento y la existencia real independiente de su objeto de estudio.[36]

Así, pues, nos parece inútil tratar de definir la dialéctica por oposición al estructuralismo, presentando la ambigua noción de historia como la clave que permitiría alcanzar sin más rodeos una comprensión en profundidad de la obra de Marx. La historia concreta, referente implícito en todo análisis, no es lo mismo que la historia conceptualmente determinada, solamente aparece como un resultado del trabajo teórico. Por ello la dialéctica no puede caracterizarse con anterioridad a un trabajo teórico, a menos de identificarla con una filosofía de la historia o con un formalismo apriorístico. El método de análisis del *Capital* (el modo de exposición), del cual sabemos que es algo exigido por las propias características de su objeto, debe comprenderse como un momento del trabajo teórico. Este solamente merece ser calificado de dialéctica en cuanto deduce las condiciones de inteligibilidad de su objeto a partir de un estudio de las modalidades concretas de su existencia. No era otro el propósito de Hegel, aunque estuviese implicado en un proceso idealista que oscurecía su significación auténtica, cuando escribía al comienzo de su *Lógica:*

"Tan sólo la naturaleza del contenido debe inspirar el conocimiento científico, pues es esta determinación propia de su contenido lo que pone y crea su propia determinación."[37]

En este aspecto, la crítica que Althusser hace de Hegel es relativamente inadecuada. No afecta, de hecho, más que a una de las posibles lecturas de este autor, la que la tradición universitaria francesa, marcada por el existencialismo, ha puesto de moda. Esta lectura se centraba preferentemente en la *Fenomenología del Espíritu*. Es muy probable, sin embargo, que Marx no conservase

[35] *L'Idéologie allemande*. Ed. Sociales, 1968, p. 52.

[36] Alfred Schmidt resume del siguiente modo el doble status de la historia en la teoría marxista: "Quien estudie la dialéctica marxista debe resolver esta contradicción: por un lado, sus fundadores no se dejan influir por el proceso histórico real —primero analizan "el mundo acabado del capital"— pero, por otro, en todas las etapas de su análisis, presuponen implícitamente que la "estructura económica de la sociedad capitalista" procede históricamente de la estructura económica de la sociedad feudal". Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur*, op. cit., p. 43.

[37] Hegel, *Science de la logique*. Aubier, t. I, p. 8.

a lo largo de toda su vida una perspectiva unilateral sobre la obra de Hegel. No pretendemos desarrollar aquí este problema tan complejo: de todos modos, habría que explicar algún día esta carta que Marx dirigió a Engels en la que explícitamente afirma que el hecho de haber "hojeado una vez más la *Lógica* de Hegel" le ayudó a llevar a cabo la crítica de las teorías clásicas del beneficio.[38] Si nuestra suposición es exacta, cuando pensamos que el "método de elaboración" de las categorías económicas (el modo de exposición) está enteramente fundado en el modo de investigación que lo ha hecho posible, es probable que, como sugiere Rosdolsky en un artículo publicado con ocasión del centenario del libro I del *Capital*,[39] el estudio atento de los manuscritos preparatorios, concretamente de los *Fundamentos*, pueda suplir la lectura de la *Lógica* de Hegel, condición indispensable, en opinión de Lenin, para la comprensión del *Capital*.

La exposición de Althusser culmina en una nueva interpretación de la relación entre la teoría marxista y la economía política burguesa. Los errores que comete en este punto nos parecen singularmente significativos de las tendencias latentes de su obra. En la medida en que en ella veía una ilustración de la teoría de la historia de la producción de los conocimientos, con la que, según él, se identifica la filosofía marxista, la respuesta que propone a este problema revela, mucho mejor que una declaración de principios, la verdadera naturaleza de su investigación. Debemos, pues, volver a ello y subrayar el carácter materialista de la crítica marxista, cuyo olvido hace incomprensible la reflexión de Marx sobre la economía burguesa.

II. LOS LIMITES DE LA ECONOMIA BURGUESA

"Los economistas nos explican de qué modo se produce en el interior de ciertas relaciones dadas (las relaciones de producción burguesas), pero lo que no nos explican es de qué modo se producen estas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer [...]. Estas categorías son tan poco eternas como las rela-

[38] Carta del 14 de enero de 1858, *Lettres sur le Capital*, Ed. Sociales, 1964, cp. 27.

[39] Roman Rosdolsky, "La signification du *Capital* pour la recherche marxiste contemporaine", *En partant du Capital*, op. cit., p. 253

ciones que expresan. Constituyen productos históricos y transitorios."[40]

De este modo, desde su obra *Miseria de la filosofía,* Marx formula este reproche que afecta al conjunto de las teorías económicas burguesas, a pesar de las notables diferencias existentes entre ellas: ignorar el carácter histórico del objeto que analizan y de las categorías que manejan. ¿Debemos pensar, como hace Althusser, que esta crítica es superficial y equívoca y que debemos buscar en otra parte el secreto de la relación entre Marx y la economía burguesa? Veamos lo que nos propone el propio Althusser.

1. *Una interpretación idealista de la historia de la economía política.*

En un capítulo de *Lire le Capital* titulado "Los méritos de la economía clásica", Althusser resume brevemente la crítica que hace Marx de la economía política burguesa, apoyándose esencialmente en las *Teorías de plusvalía.* Al término de esta exposición, llega a un resultado que él mismo califica de "extraña situación": Marx sería el heredero de la economía clásica, cuya labor se habría limitado a perfeccionar.

"Si existe un malentendido, está en otra parte, en Ricardo y en Marx —no entre Ricardo y Marx, sino entre la totalidad de la economía clásica valor-trabajo de la que Marx no es más que el brillante "retocador", y la economía política moderna marginalista y neomarginalista que se basa en una problemática completamente distinta."[41]

Aparentemente, para Althusser esta situación es algo más que "extraña"; es escandalosa. Por ello va a tratar de invertirla por todos los medios. Si hay un "malentendido", y este malentendido se traduce en el nivel epistemológico mediante un "corte", será entre Marx y el conjunto de la economía burguesa, anterior o posterior a Marx, clásica y marginalista. Las diferenciaciones en el seno de la economía burguesa se difuminan para que se manifieste con todo su esplendor la originalidad del pensamiento marxista.

Althusser solamente puede sostener esa tesis recurriendo a un esquematismo que no deja de traerle problemas. Es así como, con el fin de apuntalar su idea directriz de una diferencia de objeto entre la economía política burguesa y la crítica marxista de la

[40] *Misère de la philosophie,* Ed. Sociales, 1968, p. 115,119.
[41] *Lire le Capital,* op. cit., t. I, p. 104.

economía política sobre la base de una definición extraída del diccionario Lalande.[42] Pero la "banalidad" de esta definición no refleja más que la banalidad de la economía marginalista; por otra parte, Lalande solamente cita economistas modernos. Sin duda hubiese tenido dificultades para encontrar en los más grandes de los economistas clásicos, y sobre todo en Ricardo, aserciones en favor de lo que dice.

Para legitimar la utilización que hace de esta definición, Althusser introduce la hipótesis arbitraria según la cual unas mismas "categorías fundamentales" aparecerían en las obras de la economía clásica y en numerosos trabajos de la economía contemporánea. En ninguna parte propone una demostración en apoyo de esta afirmación. Sin embargo, tal demostración se echa de menos. En efecto, cuando Althussser descubre en una "antropología ideológica que basa en el hombre sujeto de necesidades [...] el carácter económico de los fenómenos de su espacio"[43] la problemática común a toda la economía política burguesa sin discriminación, parece difícil aceptar esta tesis, al menos por lo que concierne a Ricardo. Ello implica, en efecto, como observa el autor, que la economía política tiende a reducir "los valores de cambio a los valores de uso y estos últimos a las necesidades de los hombres".[44] Ahora bien, en el problema preciso de la relación entre el valor de uso y el valor de cambio, la posición de Ricardo, que convierte el valor de uso de una mercancía en la condición de su valor de cambio —sin el cual no podría ser objeto de intercambio, pero que no interviene en la determinación de la relación cuantitativa que establece con otra mercancía en el acto del intercambio— no se distingue de la tesis marxista del valor de uso "base material del valor de cambio". El concepto que fundamenta el análisis de las categorías económicas al cual procede Ricardo es precisamente el concepto de valor-trabajo. "El valor de una mercancía, o de la cantidad de cualquier mercancía intercambiable por ella, depende de la cantidad relativa de trabajo necesaria para producirla, y no de la remuneración mayor o menor concedida al obrero."[45] Así se inicia la obra de Ricardo. Si es cierto que, de acuerdo con las palabras de Marx, "Ricardo no ha comprendido

[42] *Lire le Capital*, t. II, p. 26.
[43] *Ibidem*, p. 29.
[44] *Ibidem*, p. 28.
[45] Ricardo, *Principes de l'économie politique*, Calman—Lévy, 1970, p. 13.

su propio principio",[46] es decir, que no ha sabido extraer todas las consecuencias que en él estaban implícitas, es mas importante señalar el punto de su obra en que precisamente falla su razonamiento que rechazar su teoría, metiéndola, sin ninguna verosimilitud, en el mismo cesto que la antropología económica. De lo contrario, se cae en esta tesis que roza el idealismo:

"Este sabor a falsa eternidad que Marx encontraba en los clásicos puede venirles políticamente de su deseo de perennizar el modo de producción burgués [...]. Pero también puede venirles de otra razón, *más antigua que la burguesía, perteneciente a otra historia, una razón no política, sino teórica:* efectos teóricos inducidos por esta silenciosa antropología que sella la estructura del objeto de la economía política."[47]

Es evidente que en este punto Althusser ha abandonado definitivamente el proyecto anteriormente evocado de una articulación de las diferentes historias (historia económica, historia política, historia de de las instituciones jurídicas, del arte y de las distintas ciencias) que explicaría tanto su independencia recíproca como los desfases existentes entre ellas.[48] El tiempo de la economía política se mide al ritmo de las rupturas provocadas por la aparición de una problemática radicalmente nueva. La producción de los conceptos que estructuran esta problemática no ha sido explicada, por lo que la historia de la economía política parece gozar de una absoluta autonomía con respecto a la infraestructura: igualmente afirma su independencia con respecto al nivel político cuyas incidencias sobre la teoría económica no son, según Althusser, muy profundas. No es, pues, extraño que nos encontremos a Althusser reconociéndole al idealismo una parte de verdad. Al excluir la ciencia del campo de las superestructuras, se proporcionaba los medios necesarios para justificar el status privilegiado atribuido al discurso científico.[49] El legítimo deseo de preservar la originalidad de la temporalidad de las ciencias de cualquier forma de reduccionismo empirista le lleva a olvidar la efectividad de la determinación de las teorías científicas según diversas mediaciones, de acuerdo con el contexto económico y social en que están inscritas. La autonomía de la temporalidad científica, por real que

[46] *Fondements*, t. II, p. 51.
[47] *Lire le Capital*, t. II, p. 31. Subrayado por nosotros.
[48] *Ibidem*, t. I, p. 125.
[49] Cf., a este respecto, *Lire le Capital*, t. I, p. 169-170.

sea, sigue siendo relativa. Althusser lo presiente cuando se da cuenta de que la continuidad de la historia de una ciencia sólo puede garantizarse en determinadas condiciones;[50] sin embargo, no sospecha que las condiciones de su continuidad son también las de su emergencia.

2. *La originalidad de la crítica materialista.*

¿Era pues una paradoja muy grande admitir con Marx el carácter científico de la economía ricardiana? Lejana secuela de la oposición reificada entre ciencia burguesa y ciencia proletaria,[51] la incapacidad para comprender el límite efectivo de la economía burguesa es muy sintomática. Para haberse formado en la crítica marxista en una época en que de ésta no se conocía más que su caricatura estalinista, Althusser y muchos de sus contemporáneos han perdido para siempre el camino del materialismo. A un sociologismo vulgar, en el que algunos han querido ver la expresión de un marxismo consecuente, no le queda otra opción que la de un formalismo idealista para el cual el discurso científico no remite más que a sí mismo y la estructura conceptual de una teoría solamente puede basarse en y por la teoría. Desde este momento en que la referencia al materialismo no es más que una cláusula estilística, la originalidad de la crítica materialista se ha perdido definitivamente.

La crítica materialista no puede asimilarse en absoluto a una simple crítica conceptual. Cuando Marx trata de la filosofía clásica, del socialismo utópico o de las doctrinas económicas, no se conforma con denunciar la estructura interna de tales teorías, con revelar la inconsistencia de sus argumentaciones, los errores de sus demostraciones; también analiza el horizonte histórico de tales discursos, es decir, las condiciones económicas, sociales, políticas, específicas que han permitido el surgimiento de tales discursos. Ideológico o científico, todo discurso remite a un más allá histórico determinado, condición material de su posibilidad. Así pasa con el socialismo utópico: el error que le caracteriza —hipostasiar los ideales de la sociedad burguesa, ignorando su substrato económico y social, y asignárselos al proletariado como su tarea— procede necesariamente de circunstancias históricas concretas en las que estas teorías vieron la luz; traducen las primeras tentativas

[50] *Ibidem*, t. I, p. 170.
[51] Sobre este tema, véase el artículo de M. Loewy.

de la clase explotada de formular una política independiente, en un momento en que el estado de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción burguesas no permitían aún detectar las condiciones materiales que posibilitarían su emancipación.

Obviamente es inútil tratar de comprender la crítica marxista de las teorías económicas burguesas si se pierde de vista su propia unidad: a la vez crítica interna de cada teoría, cuyos hallazgos y errores Marx recensiona cuidadosamente, y análisis del contexto histórico determinado que hizo posible la coexistencia de tales hallazgos y errores en el seno de una misma teoría. Es a través de este doble movimiento como se realiza la inteligibilidad histórica (materialista) de la economía política burguesa. Lejos de confundir en una misma problemática amorfa el conjunto de tales doctrinas, se compromete a detectar la especificidad de cada una de ellas, y a dar cuenta de las mutaciones que afectan al devenir de la economía política en función de las determinaciones concretas de la historia del modo de producción capitalista.

El carácter científico de la economía política no se agotaba en la forma que revestía este discurso: nada más inútil que esta aparente sistematicidad con la que se complacen en ordenar sus doctrinas la economía pre-ricardiana y los apologetas. Al contrario, todo sucedía en el interior de la naturaleza de las categorías empleadas: que fuesen la expresión inmediata de los fenómenos producidos por la competencia, y la teoría económica se condenaría a no ser más que la transcripción sistematizada de la ideología de los agentes de producción, a la que proporcionaría la garantía de una "nomenclatura" y de un aparato conceptual artificial. En contrapartida, la determinación de la categoría fundamental del modo de producción capitalista, la categoría del valor-trabajo, abría el camino al análisis científico de este modo de producción, y también a la crítica de las viejas doctrinas. Marx traduce en el par: método esotérico/ método exotérico esta diferencia entre dos tipos de teorías económicas, igualmente sistemáticas, pero solamente una de las cuales es científica en la medida en que la forma de una teoría no garantiza por sí sola su cientificidad, estrechamente ligada a las categorías empleadas.[52] Althusser niega la per-

[52] En el marco restringido de este artículo solamente podemos evocar los criterios que permiten juzgar el carácter científico de una teoría económica. Nos basamos esencialmente en uno de los textos de *Theorien über den Mehrwert*, M. E. W. 26, 2, p. 161, sq. Este texto solamente es comprensible confrontando con otros textos, numerosos en la obra de

tinencia de esta distinción pues, según afirma, se conforma con expresar "a propósito de la economía política, las condiciones generales de la racionalidad científica existente (de lo Teórico existente): Marx no hace más que tomarlas del estado de las ciencias existentes para importarlas a la economía política como normas *formales* de la racionalidad científica en general".[53] Esto equivale a cometer un grosero error con el pensamiento de Marx. Pero no debemos extrañarnos por ello: el prejuicio universalista que grava la lectura de Althusser le impide comprender un texto en el que Marx expone, ciertamente con una terminología ambigua, las condiciones de la racionalidad de la teoría *económica* y no de cualquier teoría científica en general. Sería, pues, absurdo ver una apreciación "formal" de la cientificidad de las teorías económicas allí donde Marx nos explica, al contrario, que la diferencia entre los dos métodos, esotérico y exotérico, remite a la distinción en que se basa lógicamente: la diferencia entre la naturaleza de las categorías empleadas, diferencia que únicamente posee un significado *en el interior de la teoría económica*. Del mismo modo, el gran mérito de la teoría ricardiana, que le vale ser reconocida como científica, consiste en partir de la determinación del valor por el tiempo de trabajo, y en obligar a "la ciencia a romper con la antigua rutina y a dar cuenta de hasta qué punto las demás categorías —relaciones de producción y de circulación— y las demás formas expuestas y desarrolladas por ella corresponden a este fundamento, a este punto de partida, o hasta que punto lo contradicen."[54]

En cuanto el carácter científico de la teoría económica dependía de la tematización de la categoría del valor-trabajo, estaba cla-

Marx, que tratan de las condiciones infrateóricas (económicas, sociales) que presiden la elaboración de los conceptos fundamentales del modo de producción capitalista. Concretamente el pasaje de la *Introducción de 1857* en donde Marx analiza las circunstancias históricas que han permitido aislar la categoría de trabajo "general", trabajo "sin frase", del que aquí citamos solamente la conclusión: "Este ejemplo del trabajo muestra de modo convincente que incluso las categorías más abstractas, aunque válidas para cualquier época —precisamente debido a su naturaleza abstracta— siguen siendo, bajo la forma determinada de esta abstracción, *el producto de ciertas condiciones históricas* y solamente son plenamente válidas para estas condiciones y en el marco de las mismas" (*Contribution*, p. 169. Subrayado nuestro). En el capítulo 5 de *Lire le Capital*, titulado "El marxismo no es un historicismo", Althusser hace una recensión de los textos que tratan de la categoría del trabajo; según él, no son más que reminiscencias del hegelianismo. Con ello se prohíbe definitivamente a sí mismo toda reflexión materialista sobre las condiciones de posibilidad de una teoría científica.

[53] *Lire le Capital*, t. I, p. 103.

[54] M. E. W., 26, p. 103.

ro que la posibilidad de acceder a la racionalidad científica estaba, a su vez, subordinada a una serie de condiciones históricas precisas. El descubrimiento de que el trabajo concebido en su racionalidad abstracta es el fundamento del valor de cambio de las mercancías, es un resultado de las investigaciones llevadas a cabo desde finales del XVII a principios del XIX;[55] tributarias de la evolución de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción capitalistas, propusieron diversas soluciones que en sus singularidades llevan la marca de la época y del país en el que se realizaron. Sistema monetario, mercantilismo, fisiocracia, inducidos al error por el predominio de determinada rama de la producción en las sociedades por ellos estudiadas, situaron toda la actividad creadora de la riqueza social en un trabajo concreto determinado. Hubo que esperar a que la industria capitalista se hubiese desarrollado suficientemente en un país, Inglaterra, hasta el punto de subordinarse la mayor parte de la producción, o al menos hasta rechazar en un segundo plano las supervivencias de modos de producción ya superados, para que Adam Smith dejase "toda determinación particular de la actividad creadora de riquezas, para considerar el trabajo a secas, es decir, ni el trabajo manufacturero, ni el trabajo comercial, ni el trabajo agrícola, sino todas las formas del trabajo en su carácter común".[56] Impulsados por las exigencias de la lucha ideológica contra la aristocracia feudal, los intelectuales burgueses se acercaron al análisis científico de la economía capitalista. Ricardo rompió definitivamente con la ideología empirista que entorpecía los trabajos de Smith, al confrontar todas las categorías de la economía política con el principio fundamental del valor-trabajo.

Así terminaban los vagabundeos empíricos a través de los cuales la naciente economía política trataba de captar las leyes que regían la producción capitalista. Por lo menos, eso podía esperarse. Pero los economistas burgueses no se constituyeron en pioneros de la racionalidad científica hasta que la ideología política de la burguesía correspondió objetivamente a la función histórica del sistema económico burgués. En la lucha contra los vestigios del feudalismo, la ciencia económica era un arma en ma-

[55] Cf. *Contribution*, p. 29. sq.: "Consideraciones históricas sobre el análisis de la mercancía" así como, en la *Introducción de 1857*, las reflexiones sobre la categoría de trabajo in *Contribution*, p. 167-169.
[56] *Contribution*, p. 168.

nos de la burguesía: por consiguiente, le preocupaba su rigor. Pero tan pronto como el modo de producción capitalista se hubo garantizado una hegemonía que los nostálgicos del pasado ya no podían detener, cuando todavía no se habían familiarizado con los engranajes de un sistema en el que, ocasionalmente, podían encontrar su propio interés, la ideología de la burguesía dejó de ser una ideología conquistadora para pasar a la defensiva. El verdadero enemigo, ahora, estaba en otra parte: aparecía esporádicamente en las revueltas obreras, se iba formando paulatinamente dotándose de organizaciones autónomas, secretaba una ideología en principio confusa, pero que pronto iba a adquirir un gran prestigio: el socialismo. El análisis científico de la economía es un arma de doble filo; los economistas burgueses pronto lo comprendieron. Desde el momento en que el modo de producción capitalista reveló sus límites, a través de las primeras crisis y con el desarrollo de las luchas obreras, la economía política burguesa recayó en un empirismo que adoptó los más diversos disfraces. Tras las vacilaciones de aquellos a quienes Marx calificó de apologetas, la escuela "histórica"[57] reivindicó ostensiblemente el empirismo y el marginalismo imitó los procedimientos de la abstracción teórica que en lo sucesivo le serían vedados.

En el marco de una concepción materialista de la historia de la economía política, el carácter científico de la teoría ricardiana no es, en absoluto, incomprensible. La teoría ricardiana *era* científica por haber puesto como fundamento del análisis de la producción capitalista la categoría del valor-trabajo; pero *no podía serlo* más que por el hecho de que el nivel de desarrollo del capitalismo en Inglaterra era tal que permitía la elaboración de dicha categoría.[58]

[57] La denominada escuela "histórica" (Roscher, Hildebrand, Knies) no tiene indudablemente una gran importancia en la historia de la economía política, pues carece de posteridad. Sin embargo su interés se centra en el fenómeno por ella revelado: la incapacidad de la burguesía para manejar el análisis teórico, instrumento que se ha vuelto excesivamente peligroso y contradictorio con su propia ideología cuando los límites del modo de producción capitalista adquirieron una realidad tangible.

[58] No es una de las paradojas menos importantes de Althusser el hecho de que precisamente cuando quiere destruir la oposición dogmática entre ciencia burguesa y ciencia proletaria (cf. *Pour Marx*, Maspero, 1967, p. 12), sólo pueda pensar la relación existente entre Marx y la economía burguesa, lo haga en los términos de ciencia frente a pura ideología. Todo análisis de la economía política marxista que no integre la referencia de clase que le es propia con una comprensión materialista de la historia de la economía política, que, por consiguiente, reifique o ignore esta referencia de clase, debe tratar necesariamente, para salvar la originalidad del pensamiento marxista, de probar su diferencia cualitativa identificando término a término la oposición economía política burguesa/economía política marxista con el par ideología/ciencia.

Por supuesto, Ricardo no es Marx, y debemos dar cuenta de esta distancia que separa a la más acabada de las teorías económicas burguesas de la teoría económica marxista.

3. *Ricardo: "El límite que la ciencia burguesa no podrá franquear".*

Si la obra de Ricardo es la única obra económica burguesa cuyo carácter científico nunca ha sido impugnado por Marx, también constituye "el límite que la ciencia burguesa no podrá franquear".[59] Por esta razón, el análisis y la crítica de la teoría ricardiana constituyen el punto crucial de una historia materialista de la economía política. Pues no solamente deben poner en evidencia las particularidades debidas al contexto socio-económico específico que la fundamenta, sino también el límite general de todo el pensamiento económico burgués, el problema con el que tropieza toda teoría que se sitúe en el punto de vista de clase de la burguesía. Nos queda por demostrar que la afirmación de Marx según la cual el pensamiento burgués es incapaz de superar un cierto nivel de rigor, ilustrado precisamente por Ricardo, no es una afirmación simplemente propagandística, es decir, que su función no es la de desvalorizar a la burguesía incluso en su actividad científica, sino que se funda en un análisis preciso de las *implicaciones metodológicas de un punto de vista de clase.*

Para ello, una vez más, releamos a Marx, concretamente sus textos referentes a la teoría del valor de Ricardo, ya que esta categoría fundadora revela tanto los méritos de Ricardo como sus insuficiencias.

En el mismo pasaje de las *Teorías sobre la plusvalía* en donde Marx distingue el método esotérico del método exotérico, subraya también el carácter incompleto del método de Ricardo. Aunque éste detecte correctamente la "célula económica", es decir, el concepto del valor-trabajo, y trate de penetrar en la "fisiología interna" de la sociedad capitalista, fracasa cuando trata de *deducir* lógicamente todas las categorías económicas de su concepto fundamental y se conforma con *confrontar* las categorías económicas heredadas de las teorías anteriores para verificar sus compatibilidad con el principio básico o para hacerle sufrir a éste las modificaciones necesarias que aseguren la coherencia interna de su teoría.

[59] *Le Capital*, t. I, p. 24.

Este defecto de la deducción de las categorías no se debe a las carencias lógicas de Ricardo, sino a la insuficiencia de su concepto inicial. En efecto, Ricardo se limita a considerar *la cantidad del valor* sin analizar en detalle la naturaleza del trabajo representado en el valor, o sea, *la sustancia del valor*, el trabajo humano abstracto. Nadie ignora la importancia que Marx atribuía a este análisis, en la medida en que constituye la clave de la teoría del dinero. Ahí reside precisamente la diferencia entre Marx y Ricardo, como recuerda el propio Marx en las *notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolphe Wagner*: "La diferencia existente entre Ricardo y yo", es que él "sólo se ocupa del trabajo en tanto que *medida de la cantidad del valor*, y por lo tanto es incapaz de encontrar un lazo de unión entre su teoría del valor y su teoría del dinero".[60]

Pero la teoría del dinero no es la única que se ve afectada por esta insuficiencia conceptual: todas las demás categorías analizadas llevan sus estigmas.

"La economía política clásica jamás ha logrado deducir de su análisis de la mercancía, y especialmente del valor de esta mercancía, la forma bajo la cual se convierte en valor de cambio, y en ello reside uno de sus principales defectos. Son sus mejores representantes, como Adam Smith y Ricardo, quienes tratan la forma-valor como algo indiferente, que no tiene ninguna relación íntima con la naturaleza de la propia mercancía. *Y no tan sólo porque el valor como cantidad absorba su atención. La razón es más profunda. La forma-valor del producto del trabajo es la forma más abstracta y la más general del modo de producción actual, que adquiere por ello un carácter histórico*, el de un modo particular de la producción social. Si se comete el error de tomarla por la forma natural, eterna, de toda producción en toda sociedad, se pierde necesariamente de vista el aspecto específico de la forma-valor, y a continuación de la forma-mercancía, y en un grado más elevado, de la forma-dinero, de la forma-capital, etc.".[61]

La tematización del trabajo abstracto, sustancia del valor, del que dependía la elaboración de las categorías clave: fuerza de trabajo, plusvalía (independientemente de sus modalidades concretas: provecho, interés, renta del suelo), del par conceptual capital variable/capital constante, y, más allá, de la ley fundamental del

[60] *Ibidem*, t. III, p. 242. Subrayado por Marx.
[61] *Ibidem*, t. I, p. 83, nota.

modo de producción capitalista (la baja tendencial de la tasa de beneficio), suponía el reconocimiento de la especificidad de las relaciones de producción capitalistas, único ejemplo histórico en el que el trabajo está radicalmente separado de las condiciones objetivas de su realización, en el que, por consiguiente, se presenta como pura potencialidad, cuya realización depende de su previa venta al capital. En otras palabras, suponía que fuese admitido el fenómeno de la explotación.

Pero Ricardo no podía llegar a este punto, pues se lo impedía su perspectiva burguesa. Un testimonio de ello es su controversia con Adam Smith a propósito del problema de la determinación del valor.

En la sección I del capítulo I de los *Principios de la economía política y del impuesto,* Ricardo subraya con razón la inconsecuencia de que hace gala Smith con respecto a la determinación del valor. En Smith se encuentran dos concepciones distintas sobre el mismo punto: por una parte, determina correctamente el valor de un producto por el tiempo de trabajo necesario para su producción; por otra parte, afirma la identidad de la cantidad de trabajo fijada en la producción de un objeto cualquiera y de la cantidad de trabajo que este objeto puede comprar, es decir, que convierte al valor de cambio del trabajo en la medida del valor. Ricardo percibe claramente el carácter erróneo de esta segunda determinación; pero lo que no percibe son las razones profundas que llevan a Smith a cometer este error. Por ello no demuestra el error de Smith, sino que se limita a oponerle su propio principio.

"[...] Si la retribución que recibe el trabajador estuviese siempre en proporción con su producción, escribe Ricardo, sería efectivamente correcto decir que la cantidad de trabajo fijada en la producción de una cosa y la cantidad de trabajo que este objeto puede comprar son iguales [...] *¡Pero estas dos cantidades nunca son iguales!.*"[62]

Marx comenta este pasaje en los siguientes términos:

"En el fondo, ningún razonamiento lógico apoya esta conclusión. Pero en la práctica todo lo apoya y por consiguiente es preciso que el razonamiento teórico le siga en este punto."[63]

El pasaje citado por Ricardo en el cual Smith determina correctamente el valor de cambio, corresponde a un estado supuesta-

[62] Ricardo, *Principes de l'économie politique...*, op. cit., p. 16.
[63] *Fondements*, t. II, p. 54.

mente histórico de simple intercambio de mercancías;[64] explícitamente se le sitúa *antes de la acumulación del capital*. Pero cuando Smith pasa al intercambio entre trabajo objetivo y trabajo vivo, o sea, a la relación entre capital y trabajo, *la ley del intercambio de equivalentes ya no es respetada*. El capitalista recibe más trabajo del que paga. Es la intuición de esta dificultad lo que suscita la perplejidad de A. Smith y le lleva a revisar la teoría del valor. Smith percibe la diferencia entre las leyes que rigen el intercambio de mercancías entre productores inmediatos y las leyes del modo de producción capitalista que parecen una derogación de los principios del intercambio de equivalentes. En este aspecto, caracteriza correctamente al capital como poder de controlar el trabajo de otro. Pero comete el error de inferir de ello que, sobre la base del modo de producción capitalista, la relación de valor entre las mercancías ya no se funda en las cantidades relativas de trabajo empleadas para producirlas. Si Ricardo "se mantiene en el lugar correcto",[65] es decir, si mantiene la validez de la ley del valor trabajo, lo hace al precio de un desconocimiento total del problema planteado correctamente por A. Smith. "Ricardo no se preocupa de la manera como se pasa del valor equivalente basado en el trabajo al valor no equivalente (valor que produce la plusvalía en el intercambio)".[66]

Ricardo no se interroga acerca de la génesis del capital, de la génesis del modo de producción capitalista como sistema de producción históricamente situado. Al igual que todos los economistas burgueses, su reflexión arranca del marco de las relaciones de producción capitalistas. Pero el desconocimiento del carácter histórico del modo de producción capitalista tiene como consecuencia la inadecuada comprensión de su estructura interna.

"Ricardo parte del hecho actual de la producción capitalista [...] Para él es un hecho que el valor del producto es superior al

[64] He aquí el pasaje en cuestión (subrayado por nosotros): *En este estado tosco de las sociedades nacientes que precede a la acumulación de capitales y a la apropiación de la tierra*, la relación entre la cantidad de trabajo necesario para adquirir cada objeto parece ser el único dato que puede conducirnos a elaborar una regla para regir el intercambio de unos con otros [...] Es lógico que lo que se produce normalmente con dos jornadas o dos horas de trabajo valga el doble de lo que requiere habitualmente un sólo día o una sola hora de trabajo." A. Smith, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse des nations*, libro I, cap. VI.

[65] *Fondements*, t. II, p. 53.

[66] *Ibidem*.

valor de los salarios. *¿Cuál es el origen de este hecho? No se explica*."[67]

Con otras palabras, el "olvido" del carácter histórico y transitorio del modo de producción capitalista tiene incidencias directas en la inteligibilidad de su funcionamiento actual, en la medida en que no permite determinar la especificidad de la forma de explotación capitalista, es decir, concretamente, "producir" los conceptos de fuerza de trabajo y plusvalía. La elaboración de tales conceptos en Marx está directamente ligada al reconocimiento de la especificidad histórica del modo de producción capitalista, pues supone la comprensión de la transformación del derecho de propiedad de la producción mercantil en derecho de apropiación capitalista.[68] Esta es la incógnita de la teoría ricardiana, y a ella se aferrarán las diversas polémicas dirigidas contra ella por los economistas burgueses, que sin embargo no fueron capaces de aportar una solución satisfactoria. Polémica que Marx resume en la cuestión siguiente:

"¿Cómo la producción, sobre la base del valor de cambio determinado solamente por el tiempo de trabajo, lleva a este resultado según el cual el valor de cambio del trabajo es inferior al valor de cambio de su producto?"[69]

La respuesta de este problema, añade Marx, depende del estudio del capital. Por su parte, Ricardo no logra concebir jamás la naturaleza del capital, relación que vincula el trabajo vivo, desposeído de los medios objetivos para su ejecución, con los medios de producción pertenecientes a otro; lo capta, al contrario, bajo la forma objetivada de trabajo acumulado (trabajo muerto). Por ello puede postularlo como algo común a cualquier época: ¿acaso no se efectúa cualquier trabajo con ayuda de un medio de trabajo producido por un trabajo anterior?

Alargaríamos excesivamente las dimensiones de este trabajo si mostrásemos en detalle la cadena de repercusiones de este error inicial de la teoría ricardiana en el conjunto de las categorías por ella desarrolladas. Sin embargo, la empresa es perfectamente realizable: los brillantes análisis de las *Teorías sobre la plusvalía* proporcionan los materiales que habría que presentar en forma sistemática. Para nuestro propósito basta con demostrar, en contra de Althusser, que la referencia de clase de la teoría marxista está

[67] M. E. W., 26, 2 p. 408.
[68] Cf. a este respecto, *Fondements*, t. I, p. 419 sq.; *Le Capital*, t. III, p. 21 sq.
[69] *Contribution*, p. 38.

perfectamente fundada y permite dar cuenta de la diferencia que la separa de la teoria ricardiana y, a través de ella, de toda la teoria económica burguesa. El encubrimiento de la diferencia existente entre las condiciones históricas de la formación del capital y los presupuestos actuales de su producción es una necesidad de la ideologia burguesa que debe negar la especificidad del modo de apropiación capitalista y su contradicción con las leyes universales de la propiedad proclamadas por esta misma burguesia. La comprensión de este fenómeno solamente podian llevarla a cabo los portavoces de una nueva clase, el proletariado, que no tenia ningún interés en disimularlo. Alli donde Smith veia la derogación del principio juridico del intercambio de equivalentes, derogación que le incitaba a volver a la teoria del valor trabajo, Marx distinguiendo los presupuestos históricos del capital de las condiciones de su reproducción en el interior del modo de producción capitalista, condiciones constituidas por el juego de sus propias leyes, sabrá poner en evidencia la relación dialéctica que une el principio juridico con la realidad concreta: por original que sea el modo de apropiación capitalista, no procede de una derogación de la ley del intercambio de equivalentes (es decir, de las leyes primarias de la producción mercantil), sino de su aplicación en un modo de producción en el que la propia fuerza de trabajo es tratada como una mercancia. Ahora bien, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancia no desvirtúa en absolúto el mecanismo de la producción mercantil, sino que, al contrario, constituye la condición de su generalización y de su extensión a la totalidad del sistema económico. Se llega con ello a la siguiente paradoja: a medida que el modo de producción capitalista se va desarrollando "el modo de apropiación puede cambiar totalmente sin que el derecho de propiedad conforme a la producción mercantil se resienta".[70]

La posibilidad de una critica de la economia burguesa, o sea, de la obra teórica de Marx, está subordinada, por tanto, a la adopción de un punto de vista de clase que permita trascender el punto de vista burgués y los limites que le son propios. Pero la adopción de un punto de vista de clase no es una elección individual arbitraria, sino una consecuencia del desarrollo de las luchas de clases; el mismo fenómeno que condenaba a desparecer a la economia cientifica burguesa ortogaba al portavoz de otra clase, el proletario, el privilegio del ejercicio cientifico de la economia

[70] *Le Capital*, t. III, p. 27.

política. En la medida en que la elaboración de la economía marxista no proviene de una mutación exclusivamente teórica, autorizada por el mayor rigor del economista Marx, la *crítica de la economía política* y la *economía política proletaria son dos expresiones sinónimas.*

La "lectura" a la que Althusser somete al *Capital* se ordena en torno a un único contrasentido, cuyos efectos hemos tenido ocasión de analizar por dos veces: cuando trata de la función de la historia en la teoría marxista y cuando se ocupa de la relación de Marx con la economía burguesa. Según él, afirmar el carácter histórico y transitorio del modo de producción capitalista implica que el orden de exposición de las categorías económicas debe modelarse sobre el desarrollo histórico concreto de este modo de producción. Como hemos visto, ello equivale a pasar por alto la complejidad del pensamiento *materialista-dialéctico.* Pero este contrasentido, lejos de ser debido al azar, se desprendía necesariamente del proyecto filosófico subyacente a su lectura.

Althusser reconoce su deuda con esos eminentes filósofos que consagraron sus investigaciones a la historia de las ciencias: Bachelard, Cavaillès, Canguilhem. Los trabajos de sus maestros le han enseñado lo ilusorias que eran estas múltiples filosofías que, al levantar acta de las ciencias más destacadas de su época, pretendían deducir de ellas las condiciones de toda ciencia posible encargando a un Sujeto dotado de las determinaciones requeridas la garantía de su universalidad (tanto la generalidad como la atemporalidad). Toda filosofía concuerda con un estado determinado de las ciencias: solamente puede librarse de los prejuicios ideológicos que regulan su modo de proceder reflexionando en esta dependencia interna, substituyendo, como preconizaba J. Cavaillès, una historia de la conciencia por una historia del concepto. Pero, al efectuar esta mutación, se anula a sí misma, ya que en el lugar donde antaño se expresaba la arrogancia del filósofo, no queda más, desde este momento, que el modesto discurso del historiador de las ciencias.

En el curso del análisis de Althusser se realiza una curiosa transformación: Althusser nos propone dos definiciones distintas de la filosofía marxista. En un primer momento, "teoría de la historia de la producción de conocimientos",[71] la filosofía marxista —la misma que se halla "en estado práctico" en las obras de

[71] *Lire le Capital,* t. I, p. 67.

Marx y que debemos aislar— se nos presenta más adelante como la "teoría de las condiciones del proceso de conocimiento".[72] En el espacio de esta diferencia se pone en juego y se pierde el rigor de la crítica inicial: como historiador de la ciencia, Althusser se cree completamente libre de prejuicios idealistas; como filósofo contemporáneo, reinstaura en esta contemporaneidad la búsqueda eterna del filósofo: la de las formas generales que determinan la cientificidad de toda teoría posible, *sea cual sea su campo de investigación*.

De todas formas, Althusser no es totalmente inconsciente de esta discordancia: la práctica de la historia de las ciencias le ha enseñado que determinadas disciplinas han podido, ilegítimamente, "creerse fundadas por la simple extensión de una forma de racionalidad existente: la psicofisiología, la psicología, etc.".[73] Para esta objeción, el filósofo tiene lista una respuesta: "No toda fundación científica provoca *ipso facto* una revolución en lo Teórico, sino, así podemos presumirlo por lo menos, aquella fundación científica que se vea obligada a rehacer prácticamente la problemática existente en lo *Teórico* para poder pensar su objeto."

¡Qué subjetivo y arbitrario es este criterio! ¿De qué medios disponemos para probar la legitimidad de las pretensiones universalizantes reivindicadas por buen número de "nuevas" ciencias? ¿Qué más podemos hacer, en presencia de estos múltiples trabajos que pretenden derribar los fundamentos de lo Teórico y elaborar una nueva forma de racionalidad, sino confrontarla con otra forma, que la filosofía del momento considera como la única válida? El tema del "corte epistemológico" revela aquí su verdadera significación. Si este corte instaura no una nueva ciencia procedente de un análisis interno de su objeto, sino las formas generales de un nuevo tipo de discurso científico, no le queda más que rechazar como ideología pura el conjunto de teorías anteriores, construidas en función de criterios científicos superados a los cuales el momento presente de la "Teoría" niega todo valor. Para hablar con

[72] *Ibidem*, p. 106. No ignoramos que Althusser está un poco desengañado de estas tesis, concretamente en el *Avertissement* ya citado en *Lire le Capital*; en la actualidad la historia de las ciencias, aunque a menudo se inspira en los análisis de Althusser, ya no se orienta tanto hacia una historia de lo Teórico, sino que, al contrario, trata de captar las particularidades propias de la historia de *cada* ciencia. Sin embargo, no todas las implicaciones del punto de vista "teoricista" de *Lire le Capital* han sido percibidas, por lo que continúan pesando en los trabajos marxistas, como atestiguan los trabajos de Bettelheim y Poulantzas.

[73] *Lire le Capital*, t. II, p. 61. La cita siguiente está sacada del mismo pasaje.

propiedad, la ciencia no tiene historia: no hay más historia que la de este corte primitivo que la sitúa de una vez por todas en el elemento científico.

Sin embargo, es cierto que la obra teórica de Marx constituyó en su día una "revolución" cuyas consecuencias todavía no han sido extraídas en su totalidad. Pero solamente lo era por el carácter *materialista* de su análisis: análisis del modo de producción capitalista, o sea, de la infraestructura de la sociedad actual, implicaba repensar sobre esta base las modalidades de existencia de tales pseudo-objetos, cuya unidad se debe únicamente a la ideología que los produce, y sobre los cuales se construyen estos asombrosos discursos a los que tanta importancia da la Universidad capitalista: psicología, sociología, filosofía, historia, y tal vez algunos más...' Al querer buscar en otra parte la significación de la revolución "teórica" llevada a cabo por Marx, Althusser se comprometió en un proceso radicalmente opuesto al recorrido por una célebre teoría idealista: una restauración del formalismo en el horizonte del propio materialismo. No debe extrañarnos que el materialismo se haya esfumado.

3

LAS MALSANAS "LECTURAS"* DE ALTHUSSER

Denise Avenas
y Alain Brossat

[...] Tendremos que ocuparnos detalladamente de la historia de los hombres; en efecto, casi toda la ideología se reduce o bien a una concepción errónea de esta historia o bien a una visión de la misma totalmente abstracta.

(La Ideología Alemana)

"No hemos leído *El Capital* como economistas, como historiadores o literatos [...] Hemos leído *El Capital* como filósofos." De entrada, Althusser muestra su juego: su "discurso" sobre el marxismo y sobre *El Capital* en particular no se sitúa ni sobre el terreno de la ciencia, ni sobre el de la política, sino en la intersección de ambos. ¿Cuál es, en efecto, su concepción de la "filosofía marxista"? El mismo lo ha explicado en el curso de una comunicación a la muy docta Sociedad francesa de Filosofía:[1] su concepción se articula en torno a dos "puntos nodales", la ciencia (materialismo histórico) y la práctica política. "Todo ocurre en torno a esta doble relación". La *nueva práctica filosófica* que autoriza esta doble articulación consiste en una "intervención en el dominio teórico" con el fin de trazar en él una línea de *demar-*

* Texto publicado en el nº 9 de la revista *Critiques de l'économie politique*, oct-dic., 1972. Maspero.

[1] *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969.

cación "entre las ideas consideradas verdaderas y las ideas consideradas falsas", "entre lo científico y lo ideológico". "Políticamente" interviene en el terreno científico rechazando las ideologías que la acosan, tras lo cual está en condiciones de intervenir "científicamente" en el terreno de la lucha de clases entre "lo científico que las sirve y lo ideológico que las amenaza". De alguna manera se trata de una "epistemología política" cuya tarea fundamental sería acorralar a la ideología allí donde se encuentre...

Sin embargo, al cabo de cierto número de *reducciones* sobre las que volveremos, Althusser abandona la referencia a lo político para situarse exclusivamente en el plano del "saber", sin admitir, empero, que *esta conclusión estaba implícita en el sistema erigido por él.* Al privilegiar la relación con la "ciencia" ("la unión vincula el movimiento obrero con la teoría marxista. Nosotros vamos a hablar solamente de la teoría marxista"), Althusser se ve llevado a mantener la historia, en su contenido concreto, político, *a distancia.* Con ello recae, aunque no lo admita, en la ideología, en una interpretación cientificista y formalista del marxismo que constituye la quintaesencia del marxismo universitario actual. Así, pues, se trata de una nueva forma de revisionismo que debe ser desmantelada, y que es tanto más perniciosa cuanto que se dota con las apariencias del rigor científico.

I. CUESTION DE METODO

El proyecto acariciado por Althusser y su escuela es muy ambicioso. Se trata, por medio de una lectura "psicoanalítica" de Marx —concretamente del *Capital*— de elaborar el cuerpo de conceptos que organizarán esta filosofía marxista que Marx no pudo escribir en vida y que se halla en estado "práctico", latente, en su obra. "El texto invisible está contenido en el texto legible": hace falta desprenderlo, producir su "teoría", desembarazarlo de sus escorias o de sus oropeles ideológicos —es decir, en este caso, hegelianos. Se trata, por tanto, de alguna manera, de producir una "metateoría" del marxismo, de elaborar este "materialismo dialéctico" que Marx solamente pudo esbozar porque "hace falta tiempo para que una filosofía nazca, se constituya y se forme después del gran descubrimiento que ha provocado sordamente su aparición".[2]

[2] *Ibidem*, "Sur le rapport de Marx à Hegel", París, Maspero, 1972.

Para aproximarse a Marx, Althusser debe, por tanto, elaborar una *red de lectura*. Para detectar lo no-dicho en lo dicho, para extraer la "dialéctica" de la obra marxista, apela a cierto número de conceptos surgidos en diferentes horizontes, con el fin de esclarecer de un modo radicalmente nuevo la "ciencia" marxista y separarla cuidadosamente de la ideología. Sin embargo, nos parece que hay una contradicción entre la finalidad que persigue Althusser y los medios de que dispone, tanto en su método de aproximación como en la problemática que lo fundamenta. Por coherente que sea, si se la considera a la luz de los fines que persigue —evacuar la historia y la dialéctica en lo que tiene de "crítica revolucionaria"— su red de lectura es extremadamente heteróclita. Sin embargo, el rigor científico más elemental parece pedir una cierta prudencia en el manejo de *analogías* y en la *transferencia* de conceptos de uno a otro dominio. Ello no significa que no sea posible esclarecer determinado dominio científico por medio de conceptos surgidos en otro dominio distinto y que son operatorios en ambos. Pero conviene asegurarse previamente que tales transferencias no se operen en detrimento del "campo científico" que se explora, y que sean requeridas por este campo de investigación. Ahora bien, vemos cómo Althusser toma sus conceptos fundamentales de los más diversos dominios: psicoanálisis, estructuralismo lingüístico, epistemología bachelardiana. No al azar, por supuesto, sino en función del *a priori* que guía su lectura "culpable" (la expresión la emplea él mismo) de Marx. Del psicoanálisis retiene los conceptos de sobredeterminación (causalidad múltiple), condensación, desplazamiento, para explicitar "la eficacia propia de la estructura" del modo de producción capitalista. De la corriente estructuralista en lingüística, adopta esta famosa noción de "estructura", que privilegia las relaciones, el sistema, en detrimento de los elementos constitutivos, y que le permite descubrir una nueva inteligibilidad del modo de funcionamiento interno del sistema capitalista. Finalmente, de la epistemología bachelardiana extrae el concepto clave de "corte epistemológico" en torno al cual organiza su caza de las ideologías.

La sistematización de tales conceptos venidos de diversos lugares ya es sospechosa desde el punto de vista estricto del rigor científico que Althusser pretende conseguir. Sospecha que se agudiza cuando, para completar su red de lectura, se ve obligado a utilizar una serie de "metáforas espaciales" que poseen, según confesión del mismo Althusser, un status ambiguo. "El recurso a

las metáforas espaciales (cambio de terreno, espacio, lugar, situación, posición, etc) empleado en el presente texto plantea un problema teórico: el de sus títulos de existencia en *un discurso con pretensiones científicas*". (El subrayado es nuestro). Este problema puede enunciarse del siguiente modo: "¿Por qué determinada forma de discurso científico requiere necesariamente el empleo de metáforas tomadas de un discurso no científico?". Althusser no responde y sin embargo no es una paradoja pequeña la pretensión de *hacer la teoría* (científica) del paso de la ideología a la ciencia en un lenguaje que escapa a esta última.

A decir verdad, Althusser *no puede* responder. Si lo hiciese reconocería el verdadero carácter de su empresa: realizar *un discurso científico sobre el marxismo.* En efecto, la extracción y la adopción de los conceptos más arriba enumerados y las metáforas espaciales a ellos adscritas, solamente adquieren sentido en función de su objetivo. Su característica común consiste en, con el pretexto de criticar al historicismo, enemigo número uno del marxismo, acentuar un modo de inteligibilidad de la teoría marxista ahistórico y antidialéctico. En otras palabras, se trata de *evacuar el devenir,* en provecho del juego de instancias en el interior de la estructura, de denunciar, privilegiando la inteligencia estructural del sistema, la imaginería hegeliana de la *Aufhebung* (superación y conservación) que se da en el marxismo. No es casualidad que Althusser reconozca entre sus maestros, junto a Bachelard, Canguilhem y Cavaillès, epistemólogos, a Foucault, para quien en la historia del saber "se", o mejor, "ello", pasa de un "pedestal epistemológico" a otro de un modo radicalmente discontinuo (véase *Las palabras y las cosas).* Althusser piensa estructura contra estructura, sistema contra sistema, pero es incapaz, diga lo que diga, de hacer inteligible el paso de una estructura, de un sistema, a otro. De alguna manera, volveremos sobre ello, "espacializa" la dialéctica'

Para esclarecer su modo de proceder podemos referirnos a otro célebre "importador de conceptos": Lévi-Strauss. En *Antropología estructural* explica que los conceptos extraídos de la lingüística le permiten formular el modelo teórico en función del cual es posible comprender las sociedades "salvajes" y sus sistemas de parentesco. Pero tiene la elemental precaución de demostrar que su objeto de estudio autoriza la utilización de estos conceptos: se molesta en demostrar que "en otro orden de realidad, los fenómenos del parentesco son fenómenos *del mismo tipo* que los

fenómenos lingüisticos", al tiempo que indica que no se trata de una transcripción literal y que la analogía tiene ciertos límites. Althusser procede de modo muy distinto. No es su objeto —el estudio del modo de producción capitalista a través del *Capital* de Marx— lo que determina una lectura *puramente* estructural, sino su propia problemática, que por necesidades a ella implícitas debe apelar a nociones que oscurecen y desnaturalizan su objeto, como más adelante demostraremos. Se puede reconocer una validez "científica" al análisis que realiza Lévi-Strauss de las denominadas sociedades primitivas, en la medida en que, esquemáticamente, se las puede considerar como sociedades "sin historia", que viven según una temporalidad que les es propia y que autoriza un análisis estructural. No puede decirse lo mismo del modo de producción capitalista, cuyo carácter específico consiste, precisamente, en ser transitorio, históricamente determinado, en constante devenir. Ello significa que una lectura estructural es posible, pero que solamente es válida y operatoria si se articula con una clara comprension de la génesis y el devenir del sistema. Considerarla como la única lectura válida y "científica" equivale a cerrarse el camino, a no poder forjar los medios necesarios para destruir, para superar concretamente el sistema. Así, pues, vamos a tratar de demostrar que es la perspectiva de Althusser lo que está fundamentalmente viciado, en la medida en que, por una parte, pretende que la filosofía marxista sirva de puente entre la ciencia y la práctica política, pero que, por otro lado, su *utillaje conceptual implica una negación de la esfera política*. Claramente, si se admite que no existe "teoría marxista" independientemente de una praxis revolucionaria, se admitirá también que el abandono del segundo punto sólo puede conducir a desviacionismos graves. Un marxista que deliberadamente se sitúa en el terreno exclusivo del "saber" solamente puede negar la política *en el seno de su propio sistema*.

II. LA PROBLEMATICA DEL CAMBIO DE TERRENO

La perspectiva de Althusser —expulsar las ideologías del marxismo— se articula por entero en torno a su manera de aprehender la relación entre Marx y Hegel y en su teorización del "cambio de terreno" operado del uno al otro. Por lo tanto, debemos arrancar desde este punto, antes de analizar de más cerca el

corpus conceptual que "produce". En efecto, según Althusser no basta con esclarecer "prácticamente", históricamente, el paso de Hegel a Marx, como hace por ejemplo Bottigelli en su prefacio a los *Manuscritos de 1844*. Se trata de "producir el concepto" de esta ruptura.

El modo en que Marx y Engels han "roto con su conciencia filosófica anterior" implica, según Althusser, *una reestructuración total de su campo conceptual*. Este "cambio de terreno" se le aparece como el ascenso de la ideología a la ciencia, mediante la apertura de un nuevo "continente científico", la historia. Por consiguiente, al haber elaborado el materialismo histórico, Marx puede ser asimilado a Galileo, fundador de la física científica, y admitido en el museo de los grandes genios de la ciencia. En la medida en que este paso de la ideología a la ciencia se realiza de un modo *radicalmente discontinuo*, resulta —y no es otra la idea de Althusser— que no tiene nada que ver con la *Aufhebung* hegeliana, sino que más bien se hace inteligible con el concepto de *corte epistemológico*, grado cero de la ciencia que barre todo lo precedente sin conservar nada de ello.

Al oponer dos formas de racionalidad metafórica, Althusser acentúa el aspecto de la escisión del cambio de "pedestal" entre dos sistemas de pensamiento cada uno de los cuales posee su propia coherencia, pero que no tienen nada que ver el uno con el otro. ¿Acaso no trata de demostrar que Marx, incluso antes del "corte" de 1845 *(La Ideología Alemana)*, nunca había sido hegeliano, acaso no quiere demostrarnos, contra el propio Marx, que éste no le debe nada al último de los filósofos?

De este modo, la noción de cambio de terreno implica, como envés de la discontinuidad, la idea de *sustitución*. Marx rechaza una teoría ideológica extraña a la realidad de la práctica para sustituirla por una teoría cualitativamente distinta, que sí reconoce la esencia de la práctica social; la distingue de la ideología que se le quiere imponer, toma en serio sus caracteres propios, los piensa, los enuncia y enuncia las condiciones particulares de este mismo reconocimiento... Pues con la simple inversión de una ideología no se obtiene una ciencia. El cambio de terreno implica la crítica y la destrucción del aparato conceptual heredado de la ideología, es decir, en el espíritu de Althusser, del aparato conceptual heredado de Hegel: alienación, negatividad, totalidad, contradicción, para citar solamente los temas más importantes. La ciencia no puede adornarse con oropeles ideológicos, debe producir sus

propios conceptos, organizar un nuevo campo conceptual, pues también el propio objeto de la ciencia ha sufrido una mutación en el proceso de ruptura y reorganización: la historia de Marx no es la de Hegel. Aquí, como en otros muchos lugares, Althusser se enfrenta con la advertencia de Marx de no tratar a Hegel como un "perro muerto", y con la publicidad que hace de su deuda con la dialéctica hegeliana. Por lo tanto, le hace falta demostrar que Marx piensa, con conceptos prestados, nociones radicalmente nuevas, de las cuales Althusser pretende producir los conceptos "teóricos".

Esta reorganización total del campo conceptual representa para Althusser lo más esencial del cambio de terreno, y es por esto que éste se presenta como un acontecimiento teórico. El corte riguroso ciencia/ideología define la posición de los hallazgos científicos de Marx con respecto a una doble cesura: la oposición joven Marx/Marx de la madurez encubre toscamente la oposición ideología/ciencia por un lado, y por otro, dentro del propio Marx de la madurez, la oposición entre obras científicas *(El Capital)* y obras polémicas en el terreno ideológico *(Anti-Dühring)*. Esta doble articulación encubre finalmente una tercera cesura, la que aparece entre el terreno de la economía política, campo de ejercicio de la ciencia, y los demás dominios de la especulación marxista que Althusser remite gustosamente a la ideología (esencialmente la producción de Engels, la antropología cultural, *El Origen de la familia*, etc.). El camino real de la constitución del marxismo como ciencia es, por lo tanto, la *economía política*. "*El Capital* constituye una verdadera *mutación epistemológica* de su objeto, su teoría, su método". Representa "el acto fundacional de una ciencia —por lo tanto, un verdadero acontecimiento, una revolución teórica, que rechaza a la vez la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana como su prehistoria, el *principio absoluto de la historia de una ciencia*". Es decir, en resumidas cuentas, que antes del *Capital*, y en torno a él, todo lo demás es pura ideología...

El resultado más inmediato de esta concepción del "cambio de terreno" es la introducción en la obra de Marx de una *compartimentación* que pretende ser hermética. Althusser se ve obligado a servirnos a Marx en tajadas, y en *Pour Marx* encontramos la siguiente periodización:

—1840-1844, obras de juventud, *ideológicas*.

—1845, obras de la ruptura: con *La Ideología Alemana* y las

Tesis sobre Feuerbach, Marx y Engels rompen con la ideología hegelianizante y fundan el materialismo histórico.

—1845-1857, obras del período de maduración.

—1857-1883, obras de madurez: Marx es finalmente Marx, un hombre de ciencia.

La ruptura, por lo tanto, está pensada de modo lineal, en términos de antes/después, y no tal como en Marx, reactivada a cada instante, como actualización de una exigencia teórica. Lo cual no deja de traer dificultades: por ejemplo, Althusser se ve forzado a introducir un período de "maduración" durante el cual se puede pensar que subsisten secuelas de ideología. ¿No habla más tarde (en *Lenin y la filosofía*) de *"ruptura ininterrumpida"?* Pero seamos claros: si el corte epistemológico es tan radical como pretende Althusser, también está bien determinado en el tiempo: 1845. La noción *bastarda* de "ruptura ininterrumpida" es una contradicción en los términos, que no hace más que indicar que la ruptura entre ciencia e ideología es un proceso largo y complejo, incesantemente reactivado, y que la compartimentación más arriba citada carece de sentido. Ello nos lleva a plantearnos una primera cuestión que responderemos al final de este artículo: ¿la relación de Marx con Hegel debe pensarse en términos de "corte epistemológico"?

La segunda consecuencia de la comprensión althusseriana del cambio de terreno es un *estrechamiento considerable de la obra de Marx.* La idea de la sustitución de un tipo de racionalidad basado en la crítica de la economía política clásica por la racionalidad heredada de Hegel conduce a Althusser a operar una *reducción de la obra de Marx a la economía,* con el fin de preservar a toda costa su carácter unitario y homogéneo. Así, en el período de madurez, se recluyen en el terreno de lo ideológico todas aquellas investigaciones cuyo objeto específico no es el análisis económico del modo de producción capitalista. Para ello debe eludir el problema teórico planteado por la naturaleza compleja de los *Grundrisse* y sobre todo el problema del status del estudio del desarrollo del capitalismo en Inglaterra que aparece en el libro I del *Capital,* al que consideramos esencial para *situar* el proyecto teórico y práctico de Marx. Pero esta dificultad Althusser la barre de un manotazo: recaída historicista insignificante... Ordenando todo lo concerniente a la inteligencia genética del modo de producción capitalista y los instrumentos conceptuales a ella adscritos en el terreno de lo residual, la mutilación de la obra de Marx re-

sulta irremediable... y el valor operatorio de la concepción althusseriana del cambio de terreno resulta totalmente invalida.

La tercera consecuencia del repliegue de Althusser en el terreno del Saber, con todas las reducciones que comporta y la erección de un rígido sistema *que no deja opción alguna a la historia*, es la ruptura que instaura entre lo teórico y lo práctico —en nombre de una supuesta "práctica teórica". Pero antes de estudiar en profundidad este punto fundamental, debemos examinar detalladamente lo que Althusser "produce", esta "dialéctica" que extrae del cuerpo teórico marxista.

III. DIALECTICA Y SOBREDETERMINACION

Althusser se propone eliminar para siempre lo que de Hegel hay en Marx, ya que por algo se produce entre los dos la "brecha" del corte epistemológico. Por supuesto que la famosa "ruptura" o "corte" debe entenderse en el nivel de la dialéctica.

El modo en que Marx plantea el problema es bien conocido: "La dialéctica, en Hegel, está cabeza abajo. Para desprender de su ganga mística, el núcleo racional, hay que invertirla". Invertirla significa, en primer lugar, "cambiarla de terreno", transportarla desde el puro "automovimiento del espíritu" que organiza la historia de los pueblos, según Hegel, al nivel de la *historia real de los hombres*. Pero ello no basta, y en esto estamos de acuerdo con Althusser: al cambiar de objeto, la dialéctica tiene que sufrir necesariamente una profunda transformación. "La dialéctica hegeliana no dejará de serlo para convertirse en marxista por el sencillo milagro de una extracción". Pero ya no estamos de acuerdo con él en la interpretación de esta transformación que sufre la dialéctica. Para ser claros, la suya implica que las estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana, como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la superación, la transformación de lo cualitativo en cuantitativo, la contradicción, etc., poseen en Marx (en la medida en que las utiliza, lo cual no siempre es cierto) una *estructura* distinta de la que poseen en Hegel Es cierto que la dialéctica se ve afectada por la "inversión" operada por Marx, aunque sólo sea en la medida en que deja de ordenar *a posteriori* una historia muerta, para convertirse en principio de inteligibilidad de la historia en marcha: ello implica particularmente que deja de ser finalista y cerrada.

circular, en la medida en que, según Hegel, el fin ya está incluido en el principio, y en que el resultado, la culminación del sistema, solamente es la definitiva actualización de este fin, al término de cierto número de etapas acumulativas. Ello no significa que sus conceptos fundamentales, la superación, el salto cualitativo, el papel motor de la contradicción, todo lo que en la dialéctica hegeliana es "crítico y revolucionario", o también su "núcleo racional", no sean conservados. En este sentido no puede decirse que la dialéctica materialista sea algo *absolutamente distinto* de la dialéctica hegeliana, pues constituye la *superación* (negación y conservación) de esta última, su reorganización sobre otras bases, pero sin que se dé esta solución de continuidad radical que establece Althusser para cubrir las necesidades de su propio sistema.

¿Pero qué entiende Althusser por dialéctica materialista? Para "producir el concepto" de la misma (que en Marx se encuentra de modo disperso, en "estado práctico"), se refiere a la teoría maoísta de la contradicción reinterpretada a la luz de conceptos provenientes del psicoanálisis. Lo que Marx no admite de Hegel, y también en este punto estamos de acuerdo con Althusser, pues equivale a una conclusión de la noción de "inversión", es la "originaria simplicidad" de la dialéctica hegeliana. Efectivamente, toda ella "se halla enteramente pendiente de esta suposición radical de una *unidad originaria simple*, que se desarrolla en el seno de sí misma en virtud de la negatividad, y que, en su desarrollo, únicamente restaura, en una totalidad cada vez más concreta, *esta simplicidad originaria*". Para cualquiera que haya leído a Hegel, esto resulta evidente, tanto como que no puede decirse lo mismo de Marx. Pues la unidad simple originaria de la que arranca la dialéctica hegeliana no se encuentra en Marx, que parte siempre de una totalidad ya estructurada, de lo que Althusser denomina un "todo estructurado complejo con dominante". Del mismo modo, la contradicción simple, que sirve de motor a la dialéctica hegeliana, es, en Marx, estructurada y compleja. Y para ello recurre al presidente Mao que ha sabido distinguir perfectamente la contradicción principal de las secundarias, el aspecto principal del aspecto secundario de la contradicción principal y su desigualdad fundamental. Admitámoslo momentáneamente, aunque se trate de una interpretación muy mecanicista de la dialéctica marxista, cargada además de desastrosas implicaciones prácticas.

Contrariamente a la totalidad hegeliana, "desarrollo alienado de una unidad simple, de un principio simple", la totalidad mar-

xista, el modo de producción capitalista por ejemplo, es un todo complejo con dominante, en el que "cada contradicción, cada articulación esencial de la contradicción, y la relación general de las articulaciones en la estructura con dominante constituyen otras tantas condiciones de existencia del propio todo complejo". Así, por ejemplo, las relaciones de producción son la condición de existencia y no solamente un fenómeno de las fuerzas productivas; también la superestructura es la condición de existencia y no un simple fenómeno de la estructura. Esto lo traduce Althusser mediante el concepto de "sobredeterminación": "La sobredeterminación designa en la contradicción la siguiente cualidad esencial: la reflexión, en la propia contradicción, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura con dominante del todo complejo". En otras palabras, la sobredeterminación designa el tipo de causalidad propio de la estructura, en el que las determinaciones son múltiples. En cierto modo, tras este pedante fárrago, se oculta algo perfectamente banal: Althusser trata de reescribir en su jerga la dialéctica de las instancias en el seno de una totalidad determinada, su juego recíproco, sus interrelaciones. El propio concepto de sobredeterminación, al remitir a "una pluralidad de factores determinantes" dialécticamente relacionados en una misma totalidad, es perfectamente aceptable. Por lo tanto, no criticamos tanto al concepto en sí mismo, cuanto a la manera en que Althusser lo presenta, como si fuese un descubrimiento histórico, y la finalidad que le confiere, sobre la cual diremos algo más adelante. *Efectivamente, encontramos esta noción en todos los marxistas consecuentes que han roto con el simplismo y el mecanicismo* —lo que, en contra de las apariencias, no es el caso de Althusser. Cuando Trotsky analizó este "todo complejo con dominante" que es el modo de producción capitalista mundial, y de él extrajo la teoría de la revolución permanente, ¿qué otra cosa hizo —y de un modo mucho más luminoso y *operatorio*— sino producir una teoría de la totalidad que no tiene nada que envidiar a la de Althusser? Y sobre todo, su "punto de vista de la totalidad" desembocaba en una práctica política inmediata, mientras que el de Althusser la hace imposible.

¿Cuáles son, por lo tanto, las implicaciones de la lectura "estructural" que la escuela althusseriana lleva a cabo con Marx? Como hemos visto, para ella, la historia se halla recortada por una serie de discontinuidades radicales, que entre una "estructura" y la que la sigue, no hay nada en común. El paso de una es-

tructura económica a otra, de un modo de producción a otro, es del mismo tipo que el "corte epistemológico" entre el sistema ideológico de Hegel y el sistema científico de Marx, lo que convierte en ininteligible este mismo paso. Ahora bien, la noción hegeliana —recuperada por Marx— de salto cualitativo nos parece, en este dominio, mucho más operatoria, ya que también es preciso que el desarrollo de las fuerzas productivas haya alcanzado un salto cuantitativo que le haga incompatible con el mantenimiento de las relaciones de producción existentes para que el salto sea *posible* (aunque no ineluctable) —conservando las nuevas relaciones de producción los hallazgos anteriores en el seno de una nueva totalidad estructurada. Por lo tanto, Althusser opera una primera reducción "en el tiempo": desde el momento en que aparece un nuevo "todo complejo con dominante", el precedente se esfuma, desaparece de la historia. *Althusser jamás capta un sistema en relación con su génesis, en su devenir histórico.* Cada estructura posee una "eficacia" propia y autosuficiente. No capta cada modo de producción como un momento de la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, por ejemplo, sino en sí mismo, lo que es muy poco marxista, suponiendo que se considera la historia del desarrollo del capitalismo en Inglaterra, por ejemplo, como algo más que una simple escoria ideológica.

Pero Althusser procede a una segunda reducción, en el espacio esta vez. Explica que "la gran ley de la desigualdad no sufre ninguna excepción", que es "anterior a los casos particulares" de que da razón. De acuerdo. Pero Althusser procede a una curiosa inversión: para él no es la desigualdad externa entre dos formaciones sociales lo que funda su desigualdad interna, sino a la inversa, es decir, que considera cada formación social *en sí misma*, antes de referirla a su contexto internacional. "Toda interpretación que remita los fenómenos de desigualdad interna a la desigualdad externa (por ejemplo, la que explica la coyuntura 'excepcional' existente en Rusia en 1917 exclusivamente a partir de las relaciones de desigualdad externa, relaciones internacionales, desigualdad de desarrollo económico entre Rusia y Occidente, etc.) cae en el mecanicismo, o en lo que le sirve de coartada, en una teoría de la acción recíproca entre lo exterior y lo interior. Por consiguiente, debemos remitirnos a la primitiva desigualdad interior para entender la esencia de la desigualdad exterior...". Una simple pregunta: ¿cómo puede determinar Althusser esta desigualdad interior en sí misma, a menos de permanecer en un nivel descriptivo

en el seno de una formación social aislada, en un esquema mecanicista válido en cualquier parte? *¿De dónde proviene esta desigualdad interna* (entre dos modos de producción, por ejemplo, como en la Rusia de 1917) *sino de la internacionalización del modo de producción dominante a escala mundial?*

Si la teoría leninista de la revolución se halla, hasta 1917, plagada de escorias mecanicistas y es relativamente errónea (por ejemplo, cuando postula el mantenimiento necesario de una etapa burguesa para que el capitalismo ruso concluya su propio desarrollo), ello se debe a que, *grosso modo,* sigue esta problemática de la primacía de la desigualdad interior sobre la referencia internacional. Inversamente, si Trotsky ha podido demostrar que, incluso en la Rusia subdesarrollada, la revolución interrumpiría violentamente la etapa burguesa para ser proletaria desde el primer momento (aunque sólo fuese para cumplir primero las tareas de la revolución burguesa) ha sido por haber considerado de entrada la formación social rusa en su contexto internacional, como eslabón débil del sistema imperialista. Lo que Althusser continúa sin ver —cuando el propio Lenin lo reconoció— es que el modo de producción capitalista es una totalidad orgánica mundial, de la que tal o cual formación social particular no es más que un eslabón, determinado por el todo. No negamos que la desigualdad sea interna a la estructura particular. Pero lo que sí decimos es que esta desigualdad es una consecuencia de la desigualdad exterior fundamental, su *producto.* Es por ello que el desarrollo no solamente es *desigual,* sino también *combinado,* siendo este segundo aspecto mucho más importante que el primero. De otro modo ¿cómo explicar la revolución rusa y su carácter social? ¿Cómo explicar al menos el hecho de que la teoría marxista fuese importada a Rusia desde el Occidente europeo cuando todavía no se había producido en este país la aparición de un movimiento obrero mínimamente estructurado? Desde este punto de vista, Althusser no hace más que continuar la teoría *estalinista* (y no la leninista) *del desarrollo desigual,* justificando todos los compromisos con las fuerzas reaccionarias con la excusa de cumplir la etapa "burguesa" necesaria en virtud de la desigualdad "interior", justificando todos los fracasos (ausencia de "madurez" en las condiciones interiores) y, finalmente, la famosa teoría del socialismo en un solo país. En este contexto, no disponemos del suficiente espacio para desarrollar estas fundamentales adquisiciones del trotskismo como teoría y como práctica. Señalemos, no obstante, que al transportar el

"todo complejo con dominante" al nivel mundial, y al clarificarlo mediante el concepto de desarrollo *desigual y combinado*, Trotsky introduce una noción fundamentalmente dinámica que no tiene nada que ver con el "juego" de una "estructura" por complejo que sea.

Ya tenemos, pues, situado el célebre "todo complejo con dominante" althusseriano: replegado sobre sí mismo, no debe nada a su estructura anterior ni a su entorno exterior. Se autodetermina, posee en sí mismo su propio "juego dialéctico". Todo sucede en su interior. "Por lo tanto, la desigualdad es algo interior a la formación social, porque la estructura con dominante del todo complejo, esta invariante estructural, constituye ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen, y por consiguiente de sus desplazamientos, condensaciones, mutaciones, etc., ..., e inversamente, porque esta variación es la existencia misma de este invariante." Dicho de otro modo, es la estructura compleja de la formación social lo que determina el papel de la contradicción dominante: la economía, determinante en última instancia, puede, en determinado momento, hacer que determinada instancia (política, teórica, ideológica...) sea la dominante. En esto consiste precisamente el juego de las instancias en el seno de la estructura. ¿Pero cuál es la motricidad del sistema? También es algo totalmente interno: "Afirmar que la contradicción es motriz, equivale [...] a decir que implica una lucha real, enfrentamientos reales, situados en lugares determinados de la estructura del todo complejo." Por efecto de la relación de las contradicciones en la estructura, se produce una *condensación* de la lucha en un punto estratégico, inseparable del *desplazamiento* de la dominante entre las contradicciones. Es decir, que en determinado momento la evolución de la relación de las contradicciones en el seno de la estructura produce la lucha de clases en un punto determinado, mientras que la estructura asigna la dominancia a la instancia política. "Estos fenómenos orgánicos de desplazamiento y de condensación producen a fin de cuentas la *mutación*, el salto cualitativo, el momento de la "reestructuración total" —el paso a una nueva estructura de un modo radicalmente discontinuo."

El proceso es el mismo que hemos analizado más arriba, a propósito de la sobredeterminación: los conceptos de desplazamiento y condensación, extraídos del análisis freudiano del "trabajo del sueño", no son contestables en sí mismos; es la utili-

zación de Althusser lo que los hace discutibles: en resumidas cuentas, Althusser procede a una *reducción* de la dialéctica a un puro mecanismo formal, a un puro sistema de relaciones, del mismo modo que reduce el marxismo exclusivamente a la estructura del *Capital*. "La eficacia propia de la estructura" no es, por tanto, más que un esqueleto formal, el cual, so pretexto de producir una "metateoría" del marxismo, más allá de todo contenido concreto e histórico, niega el aspecto revolucionario del marxismo, que es, precisamente, considerarlo una "guía para la acción". La finalidad de la operación consiste en negar el "sujeto" de la historia: la estructura se "desestructura" en virtud del juego interno de sus contradicciones, y a continuación "ello" se reestructura sobre otras bases. "El desplazamiento y la condensación, basados en la sobredeterminación, dan cuenta, mediante su dominancia, de las fases (no antagónica, antagónica, explosiva) que constituyen la existencia del proceso complejo, es decir, del devenir de las cosas." Este mecanismo perfectamente engrasado asigna a las masas un lugar y una función precisos en el seno de la estructura, pero verdaderamente no existe sujeto consciente: "La tradición marxista ha obrado correctamente cuando ha retomado la tesis de la dialéctica de la naturaleza que significa polémicamente que la historia es un proceso sin sujeto, que la dialéctica implícita en la historia no es el resultado de la acción de un sujeto, ni absoluto (Dios) ni humano". Con esto está todo dicho: *en el mecanismo al cual Althusser reduce la dialéctica, donde todo se determina mediante un juego formalizado de relaciones, la función de una dirección revolucionaria consciente se esfuma, lo que equivale a recaer en una de las formas de esta "glorificación de las cosas existentes" que, según Engels, caracteriza a cualquier ideología.*

Althusser argumenta que no hace más que seguir el método empleado por Marx en *El Capital*, única obra, como hemos visto, a la que considera auténticamente "marxista": ¿acaso en la introducción de esta obra Marx no hace suya una interpretación según la cual las leyes del modo de producción capitalista son idénticas a las leyes de la naturaleza, y que de este sistema de leyes se desprende "la necesidad de otra organización, tanto si la humanidad cree en ella como si no, tanto si tiene conciencia de ella como si no"? De hecho, esto no significa otra cosa que la ley fundamental según la cual lo económico es determinante en última instancia, que lo económico hace indispensable, una vez alcanzado determi-

nado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, la subversión de las relaciones de producción existentes. Pero esta necesidad implicada en el substrato económico no basta para invertir efectivamente las relaciones de producción: son los hombres quienes hacen la historia, solamente el polo subjetivo está en condiciones de "desbloquear" la situación "objetiva". Amputar al marxismo de este aspecto fundamental, equivale a cerrarse el camino a la comprensión del papel interpretado por Lenin, para no hablar del de Trotsky. Es preciso que la necesidad inmanente a la estructura se transforme en algo consciente para que pueda ser actualizada en la revolución, la cual, como demuestra la historia, únicamente puede salir victoriosa dirigida por un partido que esté en condiciones de hacer de las "masas" el sujeto político de la historia. (De lo contrario, ¿por qué demonios habría perdido Marx tanto tiempo con la I Internacional?).

El sistema althusseriano desemboca, por lo tanto, por mucho que él lo niegue en nombre de la "relativa autonomía de las instancias" *en una nueva forma de economismo.* Si admitimos, invirtiendo su problemática, que el "todo complejo estructurado con dominante" es el modo de producción capitalista *mundial,* desarrollado de forma desigual pero *combinada,* tendremos que admitir, de rechazo, que en todas partes está a la orden del día la revolución proletaria. La desigualdad del desarrollo hace que esta revolución tome formas específicas en función de cada formación social, que las fuerzas motrices de la revolución no coincidan forzosamente con su naturaleza social (cosa que Lenin supo ver con claridad en el caso de Rusia), y que esta revolución no va a estallar en todas partes al mismo tiempo. Pero el hecho de que cada una de esas formaciones sociales sea *de dominante capitalista,* parte integrante del sistema imperialista, en virtud del desarrollo combinado, hace que, si bien con formas específicas en cada caso, todas estas revoluciones no puedan ser sino proletarias. Para ser claros, fundamentalmente esto significa que la instancia económica ha llevado en todas partes a la dominancia a la instancia política, que la clave de la situación internacional se encuentra en el nivel político, de donde se deduce el papel esencial de una dirección internacional; como decía Trotsky, es la propia estructura económica internacional la que requiere una dirección política internacional, lo cual permite comprender la fórmula lapidaria según la cual la crisis de la humanidad se reduce fundamentalmente a la crisis de la dirección revolucionaria. No disponemos de lugar aquí

para desarrollar estas fundamentales adquisiciones del trotskismo *y del leninismo;* solamente queremos señalar que el trotskismo no es una forma de "politicismo" desprovista de fundamentos "objetivos", sino que el papel del polo subjetivo se articula con la instancia económica internacional y que en la actualidad tiene una importancia decisiva: es en este punto donde se produce la ruptura entre el trotskismo y el economicismo mecanicista. Si en el momento en que las condiciones objetivas están maduras, no aparece una dirección revolucionaria que lleve a buen fin la actividad revolucionaria de las masas, el capitalismo encontrará una forma de salir del paso, de perpetuarse bien o mal, sin ser capaz de resolver sus propias contradicciones. Pero si se niega el papel del sujeto en la historia no se puede entender el *paso* de un orden social o otro, ni tampoco articular la *teoría* revolucionaria con la *práctica* revolucionaria.

IV: A MODO DE CONCLUSION: CONTRA ALTHUSSER, LA UNIDAD TEORIA PRACTICA

De lo que hemos dicho anteriormente se deduce que Althusser debe ser atacado y su sistema desmontado más por su *modo de proceder y su método* que por los conceptos que emplea. La idea central que es preciso destruir es la de que la "revolución", el "descubrimiento" de Marx es del orden del *saber*, de igual categoria que la de Galileo —lo cual permite *cortar a Marx a imagen de cierta universidad.* La valoración de Marx como científico es un modo como otro de hacer desaparecer al Marx politico, asi como la nueva relación instaurada por él entre cierta práctica de la teoria y la práctica revolucionaria. Lo que Althusser defiende no es tanto el marxismo, teoria de la revolución proletaria, cuanto la categoria y el derecho a la existencia de lo que él mismo denomina filosofia marxista, es decir, de un saber cuya importancia reside más en la coherencia interna que en su aplicación práctica. Lo que le interesa precisamente a Althusser es no tener que dar cuenta de la articulación de este "saber" con una práctica politica. Pero una reflexión correcta sobre la teoria marxista es una reflexión sobre esta articulación y no uno u otro de sus aspectos; de lo contrario, se cae en el revisionismo cientificista.

¿Es Marx el Galileo del siglo XX? *¿Su descubrimiento científico no va acompañado constantemente, como si fuese su*

sombra, por una insistente exigencia que no se puede reducir al puro terreno de la ciencia? Se puede tratar de elucidar este problema considerando la relación entre Hegel y Marx con una óptica diferente a la de Althusser. Desde el principio mismo de su carrera literaria, Marx ataca la filosofía del derecho y la concepción del Estado de Hegel: de ello se puede discernir que esta oposición tiene un carácter directamente *teórico-práctico*, que esta crítica se ejerce en nombre de la voluntad (todavía mal definida en 1842-1843) de fundar una *política distinta* de la de Hegel. El sistema hegeliano, última ideología "total" de la burguesía ascendente, cerraba la historia y, haciendo guardia en sus puertas, la proclamaba acabada con la epopeya napoleónica y con la constitución del Estado prusiano. Marx levanta acta de la distorsión existente entre la promesa hegeliana de suprimir la alienación con la realización del Estado, y el agravamiento de las alienaciones de la "clase doliente" en su época. Le es, por lo tanto, imprescindible destruir el palacio de ideas en que Hegel había encerrado a la historia, reafirmando el carácter radicalmente inacabado de la misma. Es la aparición de un nuevo radical lo que comporta la disolución del sistema hegeliano, con la irrupción, por decirlo así, de la historia en el escenario de la teoría. Se trata de volver a la historia humana, y se adivina con ello que este cambio de terreno no se efectúa en los términos de un corte epistemológico, sino bajo los auspicios de *la abolición de la independencia de lo teórico*. Lo que Marx invierte, aquello en lo que cambia radicalmente de terreno, es una relación, la de la teoría con la práctica.

El hecho de que Marx haya sabido llevar a cabo la crítica del mundo burgués en lugar de su defensa (alienación del trabajo) aparece como el revés de la necesidad de fundar una política, al contrario de la problemática de Althusser, cuya concepción cerrada e impermeable del sistema, imposibilita toda práctica política. Hegel no superó la dualidad entre pensamiento y realidad, por lo que la contradicción entre el lado revolucionario de su teoría y la glorificación de lo existente, fin para el que fue utilizada, es una contradicción irreductible. Por el contrario, de entrada Marx se sitúa "en el punto de vista de la totalidad", en el sentido en que, desde el primer momento, ve la necesidad de pensar la unidad entre lo teórico y lo práctico. La puesta al día y la elaboración del modelo teórico de inteligibilidad del modo de producción capitalista sólo adquieren una significación profunda desde esta óptica. Si se admite, como hace Korsch, que "la aparición de la teo-

ria marxista no es más que el otro aspecto de la aparición del movimiento proletario", es decir, que es contradictorio situar, como hace Althusser, la teoría de un lado y el movimiento obrero de otro, y conservar únicamente la primera, solamente se podrá considerar la teoría marxista en función de su vocación de inspiradora del proletariado, de factor tendente a su toma de conciencia, en el terreno de la transformación del orden social existente. La dialéctica es revolucionaria precisamente en cuanto constituye el principio unificador de estos dos aspectos: conocimiento y transformación de la realidad. Unidad que halla su fundamento en el tratamiento económico de la sociedad elaborado por Marx, en cuanto no trata de cosas, sino de relaciones entre personas, y en última instancia, de relaciones entre clases. La fundación de una política revolucionaria como punto culminante de este proceso atestigua prácticamente la radicalidad del cambio de terreno. Franquear el paso de la teoría a la práctica constituye un progreso *teórico*. Por ello, para Lenin, el análisis concreto de una situación concreta (y la política de ello derivada) no debe oponerse a la teoría "pura", sino que constituye el punto culminante de la teoría, el punto en que ésta encuentra su verdadera realización. El leninismo funda la introducción de una continuidad teórica en la práctica política, la introducción de una coherencia teórica en su seno. En este sentido, constituye la actualización más profunda de la ruptura operada por Marx.

De estas observaciones se deduce que la producción de Althusser constituye una importante regresión teórica con respecto a obras como *Historia y conciencia de clase*, si nos situamos en la perspectiva de la unidad entre lo teórico y lo práctico. Al tratar de definir los fundamentos de una epistemología del marxismo, Althusser olvida el aspecto esencial de la teoría marxista, el que hace de ella una *teoría política*, y no la materia prima de una "filosofía", puesta nuevamente de acuerdo con el gusto imperante mediante la utilización de conceptos estructuralistas. Desde este punto de vista, *El Capital* no pertenece exclusivamente al dominio del saber: constituye el instrumento teórico más elaborado con el cual fundar una práctica revolucionaria. Y Marx lo concibió de esta manera, en relación con su propia práctica política. Por ello su inteligibilidad genética predomina sobre su inteligibilidad estructural, en cuanto aquélla fundamenta y autoriza a ésta (pero no a la manera de Althusser...).

4

EL TEORICISMO Y SU RECTIFICACION

Jean-Marie Vincent

¡Por fin llegó Althusser! Esto es lo que pensaron muchos ındo hace ocho años aparecieron *Pour Marx* y *Lire le Capital.* acias a él, los marxistas ya no estaban, al parecer, obligados a lizar esta imposible elección entre el subjetivismo sartriano, el ;matismo de los más atrasados estalinistas, o también, el eclec- ısmo de Garaudy y la repetición de los temas lukacsianos de :e cuarenta años. Sin duda la exclamación de alivio, la rápida ıversión, no estaban exentos, en muchos casos, de segundas in- ciones más o menos confesables. Al partir de una reflexión stemológica profunda, muy alejada del "Diamat" de los So- ticos, Althusser permitía si no reconciliarse completamente, por menos dialogar, con las corrientes más en boga del pensamien- filosófico y científico que se estaba desarrollando en Francia. ;uiendo con mayor o menor fidelidad las huellas de Althusser ı posible no avergonzarse de encontrar interesantes el psicoa- lisis de Lacan, el estructuralismo de Lévi-Strauss, la epistemo- ;ia de Bachelard y de Canguilhem, las corrientes filosóficas más ›dernas, influidas por Nietzsche y Heidegger. Al romper radi- lmente con las ontologías del sujeto predominantes desde 1945, thusser señalaba el modo de sintonizar con un mundo intelec- ıl fatigado de las cantinelas humanistas, fascinado por las proe- ; y las recaídas de la técnica, y al borde del aliento por su con- :to con la metafísica occidental. Al son de los tiempos, *La Nou- lle Critique* y *La Pensée* abrieron rápidamente sus puertas a ; discípulos del Maestro, con el fin de presentar una nueva cara.

De todos modos, sería erróneo reducir la extraordinaria boga del althusserismo exclusivamente a estos fenómenos de adaptación a las obsesiones de los medios intelectuales y universitarios. Althusser, militante del PCF, proporcionaba con ello respuestas a preguntas que se planteaban las nuevas generaciones de marxistas que no habían conocido ni el período de la resistencia, ni el de la guerra fría, pero que se encontraban confrontados con la crisis del mundo post-estalinista del Este y un mundo capitalista rudamente convencido de su perennidad. La más importante de estas cuestiones, por otra parte bastante angustiosa, era: ¿cómo han llegado el marxismo y el movimiento comunista internacional a este estado de degradación? En el 65, hace un año que ha caído Krutshev, dos años que la polémica entre el PC chino y el soviético se ha hecho pública, un año que los Estados Unidos han dirigido sus primeros ataques contra el Vietnam del Norte. En el desarmante prefacio de *Pour Marx*, las respuestas se centran en dos ideas: el "izquierdismo" (en el que Bogdanov es puesto al lado de Lyssenko, Korsch, Lukács y Stalin) y el "vacío teórico" cuya responsabilidad recae en el dogmatismo y en las tradiciones idealistas o positivistas. Por otra parte, Althusser especifica claramente que el problema con el que se enfrenta no es directamente político —solamente tiene elogios para la dirección política del PC— sino de orden filosófico y teórico. Para él se trata de restituir al marxismo en su integridad, de constituirlo definitivamente en filosofía autónoma para establecer la práctica teórica sobre fundamentos sólidos. Implícitamente, los crímenes y las faltas de Stalin, para emplear el vocabulario de Althusser, los fracasos y retrocesos del movimiento obrero internacional más generalmente, se atribuyen a un déficit de la filosofía y de la teoría. El izquierdismo y el dogmatismo y sobre todo el sistema implacable de Stalin, se atribuyen a desviaciones de una norma teórica esbozada por Marx, que hoy debe desprenderse de los desechos y desperdicios que la han recubierto desde hace tiempo para alcanzar toda su potencialidad. Por consiguiente, el camino que propone Althusser es unilateralmente teórico: al transformar la filosofía en teoría de la producción de conocimientos, su utilización como basamento de las ciencias basta para —sin referencia directa a las prácticas sociales surgidas del movimiento obrero— dar un impulso decisivo al pensamiento revolucionario. En otras palabras, otro discurso u otra práctica reflexiva —la ruptura filosófica con el empirismo, el subjetivismo, el positivismo y cualquier otra forma de idealismo— llevan en sí

mismos la cientificidad del marxismo y su originalidad radical con respecto al pensamiento burgués. No hay duda que Althusser procura no caer en la trampa del "materialismo dialéctico" a la soviética, que se presenta como una concepción general del mundo, positiva y acabada, ya que la filosofía, al menos en 1965, la concibe como una red de interpretación todavía abierta a la interrogación. Pero en la medida en que parece como si esta reflexión filosófica fuese autosuficiente, la nueva teoría científica cuyas perspectivas debe trazar aquélla, queda como suspendida en el vacío enrarecido de un lenguaje científico separado y aislado de la evolución de las relaciones sociales de producción. En este aspecto, la ciencia marxista no es más que el descubrimiento de una nueva problemática y de un nuevo continente científico, la consecuencia de una ruptura epistemológica que se puede, eso sí, poner en relación con la lucha de clases, pero que encuentra en sí misma, o más exactamente en sus consecuencias y sus desarrollos científicos, su criterio de validez. La ciencia es la ciencia porque es la ciencia; este parece ser el sentido de las comparaciones que hace Althusser en *Lire le Capital* entre los descubrimientos de Marx y los descubrimientos de los químicos de finales del siglo XVIII. De este modo, la práctica teórica se justifica a sí misma, y su resultado, el pensamiento concreto, mantiene relaciones indefinibles con la realidad objetiva o con los demás niveles de la práctica.

Esta dificultad con la que Althusser no se enfrenta de forma decidida en ningún momento, suscita evidentemente otras muchas. Si la ciencia creada y desarrollada por Marx no es la ciencia situada de la sociedad capitalista, es decir, la disolución teórica orientada a la práctica de las formas intelectuales objetivas que dominan la práctica de los grupos y de los individuos de esta sociedad, en una palabra, si no es en primer lugar elaboración crítica de los instrumentos necesarios para destruir —mediante la acción de la lucha de clases— los distintos fetichismos producidos por un mundo al revés (subjetivación de las relaciones materiales, objetivación de las relaciones sociales dice el *Capital*) entonces estamos muy cerca de los peligros derivados de un vagabundeo epistemológico (gratuidad de los "cortes" o de las rupturas). Althusser piensa producir efectos de conocimiento o efectos científicos eliminando las cuestiones engañosas concernientes al sentido originario y a la tierra natal del conocimiento y también las concernientes a las infinitas mediaciones existentes entre el conoci-

miento y la realidad, pero al tratar de evitar este impasse se dirige en línea recta hacia otro: el que le lleva a desconocer, en el seno del pensamiento burgués, de sus relaciones categoriales y de su aparato de apropiación de lo real, la presencia de huellas incesantemente renovadas de la oposición característica de las relaciones sociales y del metabolismo entre la sociedad y la materialidad. En este sentido, el pensamiento, tanto si adopta la forma de la filosofía como la de la teoría científica, no puede alcanzar el nivel de la totalidad, aunque se afirme al modo de un sistema cerrado. En el libro I del *Capital* la metamorfosis de las formas, forma valor, forma moneda y forma trabajo, se presenta de entrada como un proceso hegeliano que reduce la contradicción a la unidad, lo heterogéneo a lo homogéneo, pero tras este proceso "natural" se delinea otro que a cada momento opone la contradicción a la unidad, lo heterogéneo irreductible a la homogeneidad relativa, por ejemplo, el proceso material de producción al proceso de valoración o la moneda a la mercancía. A partir de esta presencia de las oposiciones, Marx extrae la nueva ciencia de la sociedad capitalista, pero no esencialmente como un corpus de conocimientos positivos, sino como una conceptualización crítica que pasa por su tamiz los conocimientos presentes y los pasados, sitúa las relaciones entre teoría y práctica y determina las condiciones de la producción científica. Sobre esta base y sin ofrecer un sacrificio al criterio pragmatista de la verificación por la eficacia, Marx se halla en condiciones de discriminar lo verdadero y lo falso, lo científico y lo ideológico. Por el contrario, Althusser no puede superar el estudio de una comparación entre los méritos respectivos de los campos epistemológicos y de las problemáticas científicas (entre la economía política clásica y Marx), lo que le obliga a pensar las relaciones entre teoría y práctica en los términos excesivamente genéricos y abstractos de una teoría intemporal de los niveles y de las estructuras de la práctica (económica, política e ideológica, técnica y científica). La práctica teórica así concebida se articula, por supuesto, con las demás prácticas, pero sin que esta articulación esté explicitada en su funcionamiento, sin que se analicen las razones de la continuidad o de la discontinuidad que debe enfrentar cuando trata de definir las relaciones entre lo económico y lo ideológico, por un lado, y lo político, por otro.

El virtuosismo althusseriano logra aparentemente salirse de este impasse recurriendo a consideraciones eruditas sobre desfases, desequilibrios, o descentramientos que afectan a estas relaciones,

o estableciendo sutiles distinciones a propósito de la dominancia y de la determinación en última instancia. En su artículo sobre la "dialéctica materialista" Althusser nos dice que existe un principio de unidad, el del todo conplejo con dominante o estructura de dominación, pero aparte de esta afirmación de principio, no nos ofrece más que una serie de constataciones ambiguas sobre la invariancia de la estructura en la circularidad de los condicionamientos.

Las referencias a la revolución de octubre de 1917 y a sus múltiples condicionamientos, a la sobredeterminación de las contradicciones, a su reflexión sobre las prácticas en determinadas coyunturas, no pueden engañarnos: la determinación en última instancia por lo económico (combinación de las relaciones y de las fuerzas de producción) sigue siendo un misterio que solamente se sostiene verbalmente mediante un discurso sobre la universalidad y la especificidad de la contradicción o mediante una serie de juegos de manos sobre las contradicciones principales y las secundarias, tomados ambos de Mao-Tsé-Tung.

Es cierto, Althusser en ocasiones entrevé otra orientación. En el artículo ya citado observa con razón:[1] "Si las condiciones de existencia naturales o históricas nunca son para Hegel la contingencia, se debe a que jamás determinan en absoluto la Totalidad espiritual de la sociedad: la ausencia de las condiciones (en el sentido no empírico, no contingente) en Hegel se emparenta necesariamente con la ausencia de estructura real del todo, con la ausencia de una estructura con dominante". Por esta razón sería lícito esperar que se plantease el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser —no nos dice que rechaza el monismo. En otras palabras, nos gustaría que se preguntase por las relaciones existentes entre la actividad humana y la materialidad ante la que se halla confrontada. Desgraciadamente, sus premisas —el postulado de una teoría general de la producción de conocimientos— le impiden precisamente poner en discusión la noción de producción. Los desarrollos que consagra a la discontinuidad cualitativa de la producción teórica (generalidad I trabajada, generalidad II que trabaja, generalidad III producto del trabajo) no hacen más que codificar las características formales, transhistóricas de toda práctica intelectual, en polémica con quienes privilegian una u otra de

[1] Véase *Pour Marx*, p. 214. En las siguientes notas citamos *Pour Marx* y *Lire le Capital* con las siglas *PM* y *LC*.

tales características (desde los empiristas a Hegel). De esta manera, se sitúa de nuevo en un terreno bien conocido, el de las afirmaciones antropológicas complementadas por una conceptualización abstracta sobre la producción en general, cosas éstas que Marx se había cansado de denunciar en multitud de obras. O sea, que se halla afectado de ceguera ante uno de los descubrimientos fundamentales del marxismo: la especificación de la producción capitalista como producción de valores, la especificación de la actividad de los hombres como trabajo abstracto, creador de valor, o, al contrario, como no-trabajo, con todo lo que ello implica al nivel de las prácticas, entre las cuales se encuentra la práctica teórica. Para Marx la actividad transformadora de la materia en la sociedad capitalista (tanto si es social como natural) solamente responde secundariamente al esquema de la adaptación de los medios o de los instrumentos de trabajo a fines concretos, pues es fundamentalmente una actividad valoradora que tiene en sí misma su propia finalidad. Más exactamente, la producción de los bienes materiales se desdobla en una producción simultánea de valor de uso y de valor en el que el segundo término es primario, así como la producción teórica se desdobla en una producción simultánea de conocimientos y de formas-signo que es, ante todo, despliegue de sentidos, circulación y circularidad de las significaciones. De esta manera, las relaciones entre los hombres y sus condiciones naturales de existencia —el metabolismo bio-social— así como las relaciones sociales de producción o las relaciones intersubjetivas que se injertan en ellas, son rechazadas a un segundo plano como simples soportes del proceso de producción y de distribución de los valores. Ello permite a Marx hablar de "inversión" de las relaciones en un mundo cabeza abajo en donde el trabajo concreto se convierte en una forma de manifestación de su contrario, el trabajo humano abstracto, donde el carácter de igualdad de los trabajos humanos adquiere la forma de los valores de los productos del trabajo. Pero no hay que engañarse, con ello Marx no quiere decir que el Sujeto se aliene en el Objeto o que uno de ellos ocupe el lugar del otro, sino que únicamente saca a luz la coexistencia contradictoria de las formas (que rigen las relaciones sociales) con los contenidos que constituyen la materia de tales relaciones. Para ello no hacía falta recurrir a un mantillo originario ni negar la igualdad de los orígenes como hace Althusser; basta con desarrollar la vida aparentemente autárquica de las formas como un proceso que remite incesantemente a sus presupuestos materiales. El

modo de exposición o "darstellung" del *Capital* tiene precisamente este significado. Para repetir las palabras de Marx en el postfacio de la segunda edición alemana del *Capital*, es el reflejo de la vida de la materia en su reproducción ideal, es decir, la manifestación del carácter inacabado del proceso deductivo que parece engendrar las formas, o también la manifestación de un desdoblamiento permanente bajo las apariencias tangibles de la autodeterminación del valor (el capital creador de capital). De este modo Marx puede distinguir un nivel fenoménico de la realidad —el de la metamorfosis de las formas— que mantiene relaciones funcionales con otro nivel de la realidad donde se determina la inversión forma/contenido como consecuencia de un modo particular de apropiación de los medios de producción y de los productos del trabajo. No se trata, por tanto, de una distinción entre el interior y el exterior que equivaldría a una reducción de lo inesencial a lo esencial, sino de la constatación de la evidencia de una dicotomia fundamental en la realidad de la sociedad capitalista: las relaciones sociales de producción se disponen de tal modo que su manifestación es al mismo tiempo su ocultamiento, que su producto (la circulación de las mercancias y del capital) se presenta como producción, incluso como la forma definitiva de toda producción. Todo ello concede un lugar central a la teoria del fetichismo, con todo lo que ella trae consigo. Pero es precisamente lo que no admite Althusser cuando habla, a este respecto, de conceptos puramente indicativos. En un pasaje muy significativo de *Lire le Capital* escribe: "El carácter equívoco de estos conceptos es efectivamente evidente, la esencia remite al fenómeno, pero al mismo tiempo, en sordina, en lo inesencial, el fenómeno remite a la esencia, cuya manifestación y expresión puede ser, pero al mismo tiempo remite, y en sordina, a lo que aparece a un sujeto empírico, a la percepción, o sea, a la afección empírica de un sujeto empírico posible. En este caso, es muy sencillo acumular en la propia realidad estas determinaciones equívocas y localizar en la propia realidad una distinción que, sin embargo, únicamente tiene sentido en función de una distinción previa entre la realidad y su conocimiento. En la búsqueda de un concepto que le permitiese pensar la singular realidad de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, Marx ha vertido frecuentemente en su uso, a decir verdad casi inevitable, del par clásico esencial/fenómeno, al asumir por fuerza y no por gusto sus ambigüedades, y al transformar en la realidad bajo la forma de "lo interior y lo exterior" de lo

real y del movimiento de lo real y del movimiento aparente de la esencia íntima y de las determinaciones concretas fenoménicas, percibidas y manipuladas por determinados sujetos, la diferencia epistemológica entre el conocimiento de una realidad y esta misma realidad...[2] Por lo tanto, lo que le reprocha a Marx es que haya violado las fronteras entre el concepto y la realidad, que haya medido por el rasero de los sujetos empíricos —cuyo estatuto es efectivamente equívoco—, "la inversión", "el fetichismo" y los principales instrumentos críticos de que se ha servido. De algún modo sospecha que *El Capital* determina desde fuera, mediante una estructura no económica, el objeto económico, o más exactamente, que la causa no se piensa verdaderamente a partir de sus efectos. Pero, incluso aceptando la delimitación althusseriana entre la economía política clásica y el marxismo, la afirmación resulta gratuita. En ningún momento abandona Marx el dominio de las relaciones de producción y de las relaciones sociales con el entorno "natural", como tampoco se aventura inadvertidamente por el terreno fácil, falsamente homogeneizado de una antropología económica. Da cuenta de un modo riguroso de su objeto (la crítica del modo de producción capitalista) y de la continuidad-discontinuidad del espacio económico. Y a menos que rechacemos todos los pares de opuestos, valor de uso/valor de cambio, trabajo concreto/trabajo abstracto, producción de mercancías/producción de bienes, no se puede sostener seriamente que las nociones de inversión y fetichismo sean extraeconómicas. La personificación de las cosas y la reificación de las relaciones sociales no son, efectivamente, más que la manifestación de estas oposiciones irreductibles nacidas de las relaciones de producción, es decir, de una configuración de las relaciones sociales. Por el contrario, es Althusser quien se encuentra en graves dificultades. Como no dispone del hilo de Ariadna que le conduzca de las estructuras a los efectos o de los efectos a las estructuras, para definir, por ejemplo, las relaciones entre la infraestructura y la superestructura, no le queda más que describir su perplejidad y decretar que tiene la solución. Evidentemente no puede aceptar la causalidad transitiva, pues la estructura tiene efectos que la contradicen, y no puede pensar en su problemática esta manifestación-disimulación que remite a una doble organización, composición-oposición de la realidad. Por ello debe recurrir al expediente

[2] LC,II pp. 173-174.

le la "causalidad metonimica" que define de la siguiente manera:[3] 'Creo que entendido como el concepto de la eficacia de una causa ıusente, este concepto funciona admirablemente a la hora de lesignar la ausencia en persona de la estructura en los efectos :onsiderados desde la perspectiva de su mera existencia. Pero hay ıue insistir en el otro aspecto del fenómeno que es el de la presen- :ia, la inmanencia de la causa en sus efectos, dicho de otro modo, a existencia de la estructura en sus efectos." Nos encontramos ına vez más ante una definición que se presenta a sí misma como a resolución de un problema. Althusser rechaza con razón la ›eudoteoría de la interacción que Engels oponía a los partidarios lel determinismo económico o del idealismo, pero él mismo se :nreda en una solución paralela. La interioridad de la estructura :n sus efectos es simplemente postulada, no demostrada, lo que ›ermite realizar todos los malabarismos que se quiera con la ›resencia o la ausencia de la estructura, con la correspondencia o ıo correspondencia de los diferentes niveles de la práctica. Diga o que diga Althusser, con ello se pone junto a las corrientes narxistas a las que más aborrece: el economicismo, el neohegelia- ıismo, etc. En efecto, la estructura de la que nos habla no es, o ya ıo es, el todo complejo con dominante que esperábamos, sino un ›rincipio de explicación que se acomoda con todo y con nada, es lecir, una fórmula mágica. En este sentido, y a pesar de todos sus :sfuerzos para tener en cuenta las exigencias de una epistemología :ientífica, Althusser no realiza ningún progreso notable con res- ›ecto a las explicaciones frecuentemente ingénuas de los marxistas le finales del siglo XIX y principios del XX. También él ofrece ıacrificios a un "Diosoculto...[4] y lo hace en nombre de una lucha :ontra la teología y la teleología. No obstante, el propio Marx nos ıa dejado preciosas indicaciones sobre el modo de concebir la de- :erminación en última instancia o la articulación de los diferentes ıiveles de la práctica en la sociedad capitalista. El primer nivel, :l de las relaciones de producción (de la producción material y de a producción de mercancías), no debe confundirse con el ex- :esivamente restringido del proceso de trabajo o de las relaciones :écnicas mantenidas por los hombres con su entorno; se expresa nucho mejor en las relaciones que estos mismos hombres tienen

[3] Véase LC.II, p. 171.

[4] Véase el reproche que hacía Benedetto Croce a los marxistas de recurrir a un falso "deus absconditus" o a un principio de explicación inverificable, en su libro *Materialismo storico ed economia marxista*.

con su propia actividad (por mediación de la apropiación de los medios de producción), con los resultados de esta actividad (distribución, consumo) así como con las condiciones generales de esta actividad (relaciones con el dato natural biológico, etc). El carácter relacional de lo económico no tiene, por supuesto, nada de evidente, de inmediatamente dado. Como observa Marx al principio del *Capital*, "la riqueza de las sociedades en las que reina el modo de producción capitalista se presenta como una inmensa acumulación de mercancías". Dicho de otro modo, estas relaciones se dan o se presentan como cualidades "naturales", o como propiedades: el valor (valor de cambio) es una propiedad de las cosas, la riqueza (valor de uso) es una propiedad de los hombres. Ha sido precisa, y todavía sigue siéndolo, una revolución teórica permanente para no perderse en este mundo de las evidencias y es precisamente esto lo que explica el peso de lo económico, su repercusión en los demás niveles de la práctica. En efecto, a partir de la "naturaleza" de lo económico es imposible fundamentar las prácticas no económicas sobre un conocimiento adecuado de las relaciones de producción, si el valor de las cosas como condición de la riqueza del hombre, o aún mejor, la vida abundante de las formas como garantía y prueba del poder del hombre, sirven de fundamento a las actividades sociales aparentemente más alejadas del "sórdido materialismo" de la economía. El hombre abstracto de la sociedad capitalista —es decir, el hombre abstraído de sus condiciones o de sus presupuestos relacionales— se eleva de este modo por encima de la acumulación de mercancías como acumulación de las cosas para afirmar su propia idealidad, es decir, su control sobre el mundo que le rodea. Pero al hacer esto sigue prisionero, y con él los demás hombres concretos, de las relaciones subyacentes que no puede penetrar ni controlar. Su idealidad asume, como resultado y como expresión, el contenido no explicitado de las relaciones de producción. Por ello las formas que conforman el contenido, es decir, las diferentes modulaciones de la forma valor, se reproducen a todos los niveles mediante un movimiento aparentemente natural. Las relaciones jurídicas, políticas, libidinales se fetichizan, se convierten en propiedades "naturales" (de la organización social, de la sexualidad, etc.), que se utilizan pero a las que uno se halla sometido por ser naturales. Por consiguiente, más allá de la inversión que caracteriza a las relaciones de producción se produce un efecto de repetición de esta inversión forma-contenido en el idealismo de la práctica y del

pensamiento burgués que, por un lado, reduce a la nada estas relaciones reificadas y, por otro, les concede una vida fantasmagórica al tiempo que trata de reconciliarse con ellas.

Es este análisis —y no el postulado de la presencia de la estructura en sus efectos— lo que autoriza a Marx a hablar de un todo dialécticamente articulado. La configuración de las relaciones de producción explica la naturaleza de la fragmentación de las prácticas (de lo económico a lo teórico) así como su alejamiento recíproco. Al mismo tiempo, permite pensar su continuidad sin que en ningún momento sea necesario reducir lo político a lo económico o un nivel a otro. Lo económico es determinante en última instancia porque da origen a la vida aparentemente autónoma de las formas y porque con ello traza límites precisos a cualquier práctica, y no porque ello sea el destino de no se sabe que "homo faber" enfrentado a la rareza. Esta es la razón de que Marx, en su exposición del *Capital*, se reconcilie con la dialéctica hegeliana, instrumento por excelencia del autodesarrollo de una totalidad, en este caso instrumento del autodesarrollo de la mercancía en capital (el plan primitivo tenía previsto llegar al Estado). Marx nos previene en múltiples ocasiones para que no creamos que este uso de la dialéctica es puramente metafórico. Por ejemplo, en el capítulo sobre la mercancía escribe: "Se trata ahora de hacer lo que nunca ha intentado la economía burguesa; se trata de descubrir la génesis de la forma moneda, es decir de desarrollar la expresión del valor contenida en la relación de valor de las mercancías desde su esbozo más sencillo y menos aparente hasta esta forma moneda que salta a la vista de todo el mundo. Al mismo tiempo quedará resuelto y desaparecerá el origen de la moneda". Por lo tanto, no es extraño que a menudo utilice una terminología hegeliana; extremos opuestos, transición, unidad de los contrarios, etc. ya que se trata de un proceso comparable al de un concepto. De todos modos y a cada paso, por así decir, nos recuerda que este desarrollo tiene una autonomía puramente derivada, secundaria, y que, por lo tanto, es preciso jugar simultáneamente en dos terrenos. El autodesarrollo como proceso aparentemente deductivo remite, como dice él, a la esencia, o en otras palabras, la metamorfosis de las formas remite a la ley de su movimiento. De este modo, delimita dos niveles de la causalidad, un nivel en el que se despliegan circularmente las contradicciones del mundo fenoménico de las relaciones sociales reificadas y un nivel que podría denominarse de la causalidad substancial, si no fuese de naturaleza relacional, y

que remite incesantemente al primero a sus propios límites. De esta manera, Marx desvela el hecho de que el movimiento de totalización que va del valor intercambiable de las cosas a la riqueza de los hombres y sobre la cual se edifica la totalización de las totalizaciones, la que opera el espíritu a partir de las formas signo y de las formas lógicas, no es más que un momento de la realidad dividida y fragmentada, de la totalidad social rota en su continuidad y en su extensión por la inversión de las prácticas en continuidad y en su exptensión por la inversión de las prácticas en las relaciones de producción. Se comprende entonces que pueda decir que su dialéctica —que sin embargo es todo lo contrario— debe tanto a Hegel. La totalización hegeliana es la de un mundo cabeza abajo, sus categorías permiten pensarlo rigurosamente, captarlo en sus íntimas relaciones, pero naturalmente sin olvidar que la solidez del proceso es la de la cosificación. En este sentido, la dialéctica materialista se adapta perfectamente a la dialéctica hegeliana, le sigue las huellas, por así decir, desde la agitación de las cosas y de la inquietud de los hombres hasta la reconciliación en el Espíritu. No para compartir sus certezas, sino para irlas destruyendo a medida que se vayan afirmando. Reconoce la dialéctica de la negatividad y el movimiento de la "Aufhebung" como uno de estos momentos, pero como un momento de la abstracción real —las categorías de la economía burguesa como formas intelectuales objetivas, como práctica económica cristalizada y como fundamento de las demás prácticas— que debe reducirse a sus presupuestos, es decir, a sus condiciones de producción. Allí donde Hegel discierne en el sistema de la atomística constituido por la sociedad civil una recaída-alienación de la actividad productora de formas del homo faber —condición de todos modos de su avance hacia el Estado y la reconciliación— Marx muestra, por el contrario, que hay un mundo de oposiciones irreductibles que las contradicciones hegelianas no hacen más que encubrir sin alcanzarlas verdaderamente. El concreto que se alcanza siguiendo este camino no es el universal concreto hegeliano, sino un concreto de pensamiento que se aleja de la abstracción real haciéndose la síntesis de múltiples determinaciones —aparentes y enmascaradas— pero también captando su dependencia respecto a la actividad subversiva, negadora de la inversión de las relaciones sociales. Si se prefiere, el concreto de pensamiento se distancia de la realidad —nivel de la metamorfosis de las formas objetivas— para acercarse mejor a ella —nivel de los presupuestos— para mejor tomar con-

ciencia de la ineficacia de la producción autonomizada del pensamiento. La dialéctica materialista, por tanto, no puede ser más que una dialéctica revolucionaria, pues no puede conformarse con la crítica intelectual del mundo de las formas objetivas —lo que a su modo Hegel hace perfectamente— sino que debe efectuar una crítica práctica, destructora de las formas objetivas (no naturales) de la sociedad capitalista.

Todo ello es indudablemente decisivo a la hora de abordar el problema de la ideología. Según el espíritu de la dialéctica materialista, evidentemente no puede existir una teoría transhistórica de la ideología en general, a menos de caer en la trampa de las consideraciones generales sobre la ideología en cualquier sociedad, comparables a las consideraciones de la economía política sobre la producción en general. La cuestión ante la que estamos confrontados está situada con enorme precisión, casi se podría decir cualitativamente. Concierne a la relación de las conciencias, de lo vivido por los grupos y los individuos con el mundo de las formas fetichizadas de la sociedad capitalista, y no a la relación con el mundo de las formas sociales en general, sobre el cual únicamente se puede producir un discurso vacío (de la ausencia de las diferencias específicas) y demasiado lleno (de las categorías del mundo en que vivimos). Sin embargo, es este discurso el que trata de construir Althusser para no verse obligado a recurrir a la matriz del fetichismo (concepto "enigmático" a sus ojos). Para ello, debe rechazar la teoría de la ideología elaborada por Marx en los *Grundrisse*, en *El Capital* y en las *Teorías sobre la plusvalía*, particularmente en su enfrentamiento con la economía política clásica y sus epígonos. Según él o bien Marx ha hablado de la ideología únicamente en términos de pura ilusión *(La Ideología Alemana)* o bien, por así decir, no ha hablado de ella *(El Capital)*. Por lo tanto, y sin mayores obstáculos, puede completar su teoría general de la producción de conocimientos con una teoría omnihistórica de la estructura y del funcionamiento de la ideología. Pero mejor oigamos lo que dice:

"Si eterno significa no trascendente a cualquier historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico, o sea inmutable en su forma en toda la extensión de la historia, tomaría palabra por palabra la expresión de Freud y diría: la ideología es eterna como el inconsciente. Y añadiría que esta aproximación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente no es independiente de la eternidad de lo ideológico en general".

Para él, esta naturaleza transhistórica de la ideología se manifiesta en el hecho de que no se la puede concebir como una representación alienada o imaginaria, en cuanto constituye la relación viva que une a los hombres con su mundo, por lo que se halla profundamente anclada en su realidad. En ningún caso puede ser considerada como una aberración pasajera, por ejemplo, como una falsa conciencia que estaría relacionada con los fenómenos de la alienación; se trata más bien de una relación imaginaria y real a la vez, que los individuos mantienen con sus condiciones de existencia. Como dice Althusser, incumbe tanto a un verdadero inconsciente social como al dominio de las prácticas materiales. En tanto que sistema de representaciones de masa encarnada en unos aparatos y en unas prácticas (actos rituales), constituye un medio para situar a los agentes en la producción social. En el límite, podríamos decir que es la famosa presencia-ausencia de la estructura en sus efectos o de la totalidad social en una de sus estructuras regionales, lo que permite eliminar elegantemente el problema de la conciencia/inconsciencia de los hombres. Por otra parte, Althusser nos invita a ello decretando que la ideología denomina sujetos a los individuos, o para ser más precisos, que su función es convertir a los individuos concretos en sujetos con el fin de que se sometan libremente a las órdenes del Sujeto, Padre, Dios y que acepten su sometimiento. En otras palabras, y sin ser indudablemente consciente de ello, Althusser nos presenta una teoría de la ideología que coincide casi punto por punto con la de Parsons y los sociólogos de su escuela. Ni siquiera falta en ella la referencia a los problemas de la adaptación que se encuentran en los pasajes donde habla de los "buenos" y "malos" sujetos de la interpelación (la abundancia que prodiga en el empleo de comillas no modifica para nada el asunto, ¡tampoco a Parsons le gustan las connotaciones morales!). La única diferencia notable que se puede descubrir entre el teórico de la interpelación y el del funcionalismo es que el segundo dispone de un aparato conceptual mucho más fino y elaborado que el primero. Allí donde Althusser no hace más, por así decir, que proponernos su interpelación y sus aparatos ideológicos de Estado, Parsons introduce sus "patterns variables", sus imperativos funcionales, su categorización de valores y normas, su articulación funcional del sistema social en sub-sistemas.

Es cierto que Althusser, al parecer, mantiene una cierta relación con la teoría marxiana de la ideología cuando califica de imaginaria la relación entre los hombres y sus condiciones de

existencia, pero como diría él mismo, el concepto es muy enigmático. O bien la ideología constituye a los sujetos concretos (vocabulario de Althusser) en el sentido fuerte del término —no siendo los individuos más que soportes abstractos sin verdadera consistencia— y no tiene sentido decir que esta relación es imaginaria; o bien la relación es efectivamente imaginaria, y hay que admitir que al menos uno de los términos de la relación tiene un estatuto más o menos irreal. Si se trata de los sujetos concretos, ya no hay necesidad de plantear el problema de la ideología (no se establecen relaciones con un fantasma). Si se trata de las condiciones de existencia, es lícito preguntarse por qué es necesario postular una teoría materialista de la ideología. En ambos casos, estamos en un callejón sin salida.

Por el contrario, si en lugar de plantear *a priori* que la ideología es eterna y que asigna sus lugares a los sujetos, nos preguntamos por la experiencia viva de los hombres de la sociedad capitalista, y más exactamente, por la concreta relación que establecen con sus condiciones de existencia, podremos percibir, siguiendo a Marx, que esta relación es primariamente una relación real, pero parcial y truncada, de los individuos con las formas objetivas de su entorno. Con mayor precisión, los hombres, los individuos de la sociedad capitalista solamente son conscientes de una parte de sus condiciones de existencia (el proceso de valoración, la circulación y la producción del capital). Las demás condiciones de existencia solamente las recuerdan de modo latente, intermitente o alusivo —como elementos perturbadores de una buena disposición de las cosas— porque están como ocultas bajo la superficie, bajo el movimiento autónomo de las cosas sociales. Por esta razón, aunque Marx hable en *El Capital* de velo místico, de fantasmagoría, tiene mucho cuidado de no convertir a la ideología en un puro mundo del error o de la ilusión en el sentido que esta expresión tenía en los *Manuscritos de 1844*. La ideología, tal como la piensa en su obra de madurez, no es, hablando en propiedad, la manifestación de una falsa conciencia, sino un momento unilateralmente autonomizado de las relaciones vividas en función de las cristalizaciones objetivas de las prácticas. Cuando los hombres dicen intercambiar equivalentes en el mercado capitalista, cambian realmente equivalentes, pero solamente captan una parte reducida del proceso que ponen en marcha con su actividad. En consecuencia, son más dirigidos que directores, y con su activismo no hacen más que reforzar el efecto de ocultamiento de las relaciones socia-

les de producción que comporta la inversión. Su lazo social, o si se quiere, la trama de sus relaciones, se convierte en algo exterior a ellos: comunican y despliegan sus actividades por mediación del mercado y más generalmente por mediación de los intercambios de valor. Esto es lo que los constituye en sujetos concretos y no en una alienación de los sujetos en tanto que colectividad de entidades individuales. Es esto lo que impide pensar la sociedad capitalista como una red primaria de relaciones individuales o como un sistema de interacciones, para emplear el lenguaje de los sociólogos. Los individuos viven su relación con el mundo como una relación de instrumentalidad (de *zuhandenheit* diría Heidegger), de relación directa con los objetos y el entorno, cuando están accionados por las cosas sociales o las formas objetivas. Todo el misterio de su impotencia-potencia, de su inconsciencia-conciencia reside ahí. La práctica consciente —en realidad la capacidad de poner en relación elementos heterogéneos y de negar las diferancias desarrolladas por el espíritu humano— se aplica no al mundo de las relaciones técnicas, naturales o inmediatamente sociales, sino a un mundo sensible-suprasensible, hecho de prácticas, que substituye al entorno primario. Es cierto, ni el entorno social ni las condiciones bio-sociales de la actividad desaparecen, pero la conciencia de los hombres únicamente las afecta mediante un trabajo de las conciencias aisladas sobre un material de prácticas autonomizadas y opacas. La conciencia se convierte, en este sentido, en una condición de la inconsciencia y la inhibición. Althusser, que no quiere admitirlo, porque erróneamente sospecha una contaminación hegeliana en el propio Marx, se ve obligado a echar mano de un recurso idealista para determinar la eficacia de estas prácticas no penetradas. En su teorización, la ideología crea los sujetos, lo que equivale a edificar sin decirlo una teoría de la inculcación mediante la violencia simbólica en la que reaparece la vida misteriosa de la estructura y sus efectos. En el postscriptum a su artículo sobre los aparatos ideológicos de Estado en donde la ideología en tanto que práctica ha quedado expresada y traducida en estos famosos aparatos de Estado, y sin duda preocupado por las implicaciones de este tipo de conceptualización, introduce de modo perfectamente ecléctico la lucha de clases, pero sin que sea posible descubrir cómo este punto de vista de clase se articula con la interpelación en sujetos concretos o con la eternidad de lo ideológico. Escribe convencido:[5]

[5] Véase la revista *La Pensee*, nº 151, p. 38.

"Pues si es cierto que los AIE representan la forma con que se realiza necesariamente la ideología de la clase dominante, y la forma con que esta ideología debe necesariamente medirse y confrontarse, las ideologías no "nacen" en los AIE, sino de las clases sociales consideradas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha."

Pero si entendemos qué significa hablar, esta introducción de las ideologías como modulaciones particulares de la ideología nos remite de hecho a las prácticas cotidianas selladas por las voliciones y las reacciones elementales de los grupos y de los individuos, perceptibles en la superficie de la vida social, es decir, a una interpretación de las prácticas propia de una psicología social behaviorista que Althusser finge despreciar, pero a la que de este modo convierte en fundamento de los enfrentamientos de clase. De lo contrario habría que admitir que las prácticas de clase (especialmente las de la clase explotada) trascienden lo ideológico, lo que es completamente contradictorio con la idea althusseriana de que solamente hay práctica en y por debajo de la ideología. Hay que aceptarlo: el mundo de la ideología es un mundo cerrado, sean cuales sean las oposiciones y los desplazamientos que le afecten. Subsistirá de todas formas en la sociedad sin clases.

Esta no es, sin embargo, la última palabra de Althusser. En varias ocasiones nos recuerda que es un discurso sin sujeto, el de la ciencia, lo que permite escapar al círculo vicioso de la ideología, e incluso transformarla en instrumento de acción refleja sobre la historia. Dicho de otro modo, la ideología se transforma en su contrario gracias a la teoría de la historia que produce el conocimiento de las leyes de transformación de los modos de producción y especialmente del modo de producción capitalista.

En la perspectiva adoptada, y para lograr una teoría satisfactoria, es preciso eliminar, por supuesto, las referencias a las prácticas inmediatas, a los hombres concretos y a la presunta unidad de los individuos a través de los distintos estratos de la articulación social (por encima de las instancias existentes entre ellos). El modo de producción solamente puede ser un proceso de producción sin sujeto ni fines, es decir, un conjunto de estructuras en interacción. Dice Balibar, como fiel discípulo, que solamente debemos ocuparnos de las diferentes formas de la individualidad histórica o también de los soportes de las funciones relacionadas con las estructuras. Por lo tanto, no es posible construir las categorías del materialismo histórico a partir de una seudo-compren-

sión empirista de la especificidad de las prácticas, ni tampoco a partir de una historización de la filosofía (su realización en la sociedad por mediación de los sujetos). Por el contrario, hay que buscar una teoría transhistórica de los modos de producción que se exprese en una conceptualización de las variaciones de estructuras homólogas en sus formas pero variables en sus combinaciones. Es lo que ha tratado de hacer Balibar, siguiendo a Althusser, cuando estudia el proceso de trabajo —fundamento de la determinación en última instancia— como una combinación de tres elementos (1. el trabajador, 2. los medios de producción, 3. el no-trabajador, que se apropia el sobre-trabajo) denominados invariantes del análisis de las formas. De todos modos, tiene mucho cuidado de advertirnos que no se trata de una combinatoria en el sentido estructuralista de la expresión, es decir, de una simple variación del lugar ocupado por los factores, pues en función del lugar que ocupan en la estructura, éstos cambian de naturaleza y de contenido concreto. El trabajador "libre" de la sociedad capitalista no es, para hablar con propiedad, un obrero libre de las coerciones de la corporación medieval, sino otro tipo de agente de la producción. Pero esta limitación del análisis transhistórico a la comparación de formas diferenciales (de la individualidad o de la producción) no superponibles, equivale a admitir que se está procediendo analógicamente partiendo de un principio de organización —en parte tomado de la sociedad capitalista— impuesto con más o menos éxito a otros modos de producción, con riesgo de transportar luego al estudio del capitalismo el contenido de formas que le son anteriores. La teoría de la historia que tenía que ser rigurosa acaba de hecho siendo una teoría indecidible y resumiéndose en una filosofía de los modos de producción de la que no está claro que represente progreso alguno con respecto a las diferentes filosofías de la Historia de inspiración marxista. Una vez más nos encontramos en el terreno de las consideraciones generales sobre la producción.

Pero este primer avatar no es el único. Con su voluntad de no sucumbir a la idea de un continuum social —totalidad expresiva— ni a una concepción unificada de la producción y las producciones no económicas (unificadas por la práctica, evidentemente), Balibar distingue en la reproducción social la producción-reproducción de las "cosas" (indicios de las relaciones sociales) y la producción-reproducción de las relaciones sociales propiamente dichas. De este modo introduce un dualismo que ciertamente le

permite rechazar, en beneficio de una apertura hacia otras instancias, las opiniones excesivamente simplificadoras que sitúan la reproducción social únicamente en la inmediatez de la producción, pero que le lleva al mismo tiempo a separar la reproducción social de su fundamento: la producción, simultánea a la producción material de valores de uso, de mercancías y de capital en tanto que relaciones mediatizadas por las cosas. La base sobre la que se construye el edificio es, por lo tanto, muy estrecha, privada como está de cualquier referencia explícita al metabolismo bio-social existente entre los hombres y la naturaleza. En el límite, podemos incluso preguntarnos qué significado tienen nociones como práctica o producción. Sigamos, en efecto, el razonamiento de Balibar. Para él, en el fondo, el concepto de fetichismo es inaceptable en cuanto se basa en la idea de que la necesidad coercitiva de las relaciones de producción simplemente depende de la actividad anterior que necesariamente lega a la siguiente determinadas condiciones de producción y que no hace más que repetir de otro modo las concepciones de la alienación —proyección de la actividad humana. La reproducción social, por lo tanto, no depende de una continuidad lineal entre lo precedente y lo consecuente, sino de una producción de los individuos-sujetos por las relaciones sociales, en una palabra, de la permanencia de una estructura y de su espacio en el que no hay lugar para las relaciones de los individuos con la mercancía-fetiche. La demostración sería irrefutable si la tesis del fetichismo se basase en una argumentación como esa. Pero una lectura mínimamente atenta de los *Grundrisse* o del *Capital* nos convence fácilmente de lo contrario. Marx no define las relaciones necesarias que mantienen los hombres entre sí únicamente como un efecto de sus relaciones anteriores. Según él, los antecedentes de la producción son incluso integrados por el capital como otros tantos elementos indispensables a su movimiento de acumulación ampliada: a este nivel, el pasado o el precedente no son más que una materia prima trabajada y elaborada incesantemente. La misma constatación vale para los individuos a los que el capital convierte en sus funcionarios o en factores de producción comparables a la tierra (propiedad territorial). En este sentido, el capital actúa como una especie de sujeto del proceso social que conforma a sus exigencias a las diferentes condiciones de su propia existencia: es sujeto del mismo modo que lo es la mercancía. Pero evidentemente todo ello incumbe no a un Sujeto-demiurgo, sino a un Sujeto-sustituto, a un casi-sujeto en lugar de sus

propios presupuestos (producción material, individuos, antecedentes). En otros términos, la producción de los sujetos concretos por la relación social que es el capital no puede eliminar la cuestión de la producción de esta relación social (a menos que nos quedemos en las misteriosas propiedades de la estructura). Como ya hemos visto antes, si Marx no se deja pillar en la trampa de una interacción o una intersubjetividad concebidas como creadoras de la sociedad, sin embargo no llega hasta el punto de negar la existencia de un problema de las relaciones sociales. Sabe muy bien que la estructura, sin las relaciones sociales y sin los soportes (humanos, materiales) de dichas relaciones, no tiene sentido. Para él, toda la dificultad consiste en devanar la compleja madeja de dichas relaciones, de la producción consciente que se inserta en las relaciones de producción inconscientes, etc. Lo que trata de demostrar es que el mundo de las formas objetivas no se puede separar de las relaciones sociales, y que éstas, por su parte, están en relación de continuidad-discontinuidad con los individuos. En resumidas cuentas, Marx nos invita a buscar en los individuos las divisiones o las fracturas detectadas en la sociedad. Si también afirma que la unidad del sujeto es una concepción ideológica, no lo hace para dispersar al individuo a los cuatro vientos de las estructuras regionales del todo con dominante, sino para evidenciar la imposibilidad para el sujeto unitario de la era burguesa de controlar, mediante su teleología de la acción, la seudo-trascendencia de su ego, las contradicciones que le atraviesan de parte a parte. El individuo es tanto núcleo social, máscara de carácter, personalidad abstracta, cuanto eslabón de la relación social, relación concreta (si bien inconsciente la mayor parte del tiempo) con sus presupuestos bio-sociales y realidad supra-funcional. En una palabra, Marx se niega a aceptar las concepciones que convierten a los hombres en un material puramente maleable de la entidad Sociedad. Incesantemente se remite a la materialidad de las relaciones, no como a un dato antropológico indiscutible (postura apriorista de los *Manuscritos de 1844*), sino como a un resultado de la elaboración teórica bajo el acicate de las contradicciones o como a una dilucidación de los presupuestos y de las relaciones aparentemente simples. De esta manera, puede pensar las relaciones sociales y las relaciones de los soportes con estas relaciones en términos de contradicciones-oposiciones irreductibles.

Desde esta perspectiva, la sociedad capitalista únicamente puede concebirse como una serie de separaciones; separación en-

tre los individuos y sus lazos sociales, separación entre los trabajadores y los medios de producción, separación entre el trabajo manual y el intelectual, separación entre la vida social y la esfera de organización de esta misma vida social que es el Estado y, "last but not least", separación entre las fuerzas productivas (humanas) y las relaciones de producción. O sea, que el proceso social además de ser un proceso abstracto de unificación de los factores más diversos es un proceso concreto de disociación o de negación específica de la socialidad y de la naturalidad. Balibar (como Althusser) adopta evidentemente un punto de vista totalmente opuesto. Al haber separado la reproducción social de sus presupuestos materiales, solamente puede concebirla como la determinación necesaria del movimiento de la producción mediante la permanencia de la estructura. De este modo, se esfuma cualquier idea de contradicción a este nivel, y el paso del modo de producción capitalista al modo de producción comunista se transforma en una especie de cuadratura del círculo. El mismo lo reconoce cuando escribe:[6]

"Toda producción social se halla sometida a determinadas relaciones sociales estructurales. La intelección del paso o de la "transición" de un modo de producción a otro no puede aparecer, por lo tanto, como un hiato irracional entre dos 'periodos' que están sometidos al funcionamiento de una estructura, es decir, que tienen especificado su concepto. La transición no puede ser un momento, por breve que sea, de desestructuración. En sí misma constituye un movimiento sometido a una estructura que está por descubrir."

La solución propuesta, las formas de transición como modo de producción particular, no hace más que rechazar el problema sin resolverlo. Para convencerse de ello basta con fijarse en el análisis que lleva a cabo de la dinámica del capitalismo en el plano estrictamente económico. Tras examinar las manifestaciones de la ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio, concluye que, hablando con propiedad, no son expresión de contradicciones (antagónicas), sino expresión de efectos opuestos o inversos (contradicciones parciales). Según su mentalidad, no hay razón para afirmar que la estructura de la economía sea contradictoria ni tampoco que la causa se halle dividida. El resultado, afirma, siempre es un cierto equilibrio, incluso cuando este equilibrio se

[6] LC.II, p. 277.

alcanza mediante una crisis. Los límites del modo de producción son internos y no indican el camino de su superación. En este caso sólo queda refugiarse en los modos de correspondencia de los diferentes niveles de la estructura, es decir, en las posibilidades de modificación de la eficacia de una relación por el modo de eficacia de otra. En otros términos, la transición se delinea a partir del momento en que se produce un desfase entre la estructura económica y la estructura política (formas del derecho y del Estado), cuando hay una "no-correspondencia" entre estos dos niveles estructurales. Escribe Balibar:[7]

"En un período de transición hay 'no-correspondencia' porque el modo de intervención de la práctica política, en lugar de conservar los límites y de producir sus efectos bajo su determinación, los desplaza y los transforma. No hay, por tanto, una forma general de la correspondencia de niveles, sino una variación de formas que dependen del grado de autonomía de una instancia con respecto a otra (y a la instancia económica) y del modo de su intervención recíproca."

A partir de este momento, hay que determinar, por supuesto, de qué modo pueden producirse estos desfases, siendo insuficientes los medios de la apelación al activismo político (ni siquiera sobredeterminado por la práctica teórica) para producir desfases o no-correspondencias. Balibar cree salir de este callejón sin salida explicando que los desfases sólo son el reflejo de la coexistencia de dos o más modos de producción, pero con ello deja de lado varias cuestiones esenciales. La primera, evidentemente, consiste en saber de qué modo se pasa de la dominancia de un modo de producción a otro en el interior de una misma formación social. La segunda consiste en saber de qué modo puede desarrollarse un modo de producción de transición hacia el socialismo en el seno de un modo de producción capitalista; y cuestión dentro de la cuestión, ¿es lícito postular que el modo de producción capitalista es comparable en este aspecto con el modo de producción feudal? Sea cual sea el lado al que dirijamos la mirada, la transformación de la estructura sigue siendo un misterio.

No obstante se podría objetar que la teoría althusseriana de la estructura halla su complemento en una teoría de la coyuntura como lugar nodal de la condensación de las contradicciones y

[7] LC.II p. 322.

como punto de fusión de las desigualdades y de los desplazamientos de las diferentes prácticas. La lucha de clases, un momento puesto entre paréntesis por exigencias de la demostración, haría de este modo su reaparición. Sin embargo, la argumentación no es del todo convincente, pues —en los términos planteados solamente la estructura puede producir la coyuntura y fijarle límites: las prácticas, distintas unas con respecto a otras, siguen encerradas en instancias cuyas articulaciones no tienen nada que ver con la coexistencia de un mismo presente. En efecto, no se puede interpretar de otro modo la tesis de Althusser sobre el historicismo que al mismo tiempo que condena toda idea de relación inmediata entre lo teórico y lo real, entre la concepción del mundo y la historia, o entre la ciencia y la conciencia, niega la posibilidad de hacer coincidir el presente de las diferentes instancias en el tiempo común de la contemporaneidad. Para llegar a una teorización así, nos dice Althusser, hay que proceder a una verdadera reducción de los niveles entre sí, es decir, a una serie de deslizamientos conceptuales que borren las diferencias entre ellos. Todo ello culminaría, en definitiva, en la identificación de la práctica teórica con la práctica histórica, a su vez unidad de las prácticas económica y política. Nos encontraríamos entonces con una lógica del saber absoluto, es una "sección de esencia" que pretende captar la continuidad temporal del todo en la simultaneidad del presente. Pero esto es precisamente lo más discutible. La contemporaneidad a que apela la práctica revolucionaria no es la presencia en sí de la estructura —el materialismo histórico como conciencia de la sociedad capitalista (Lukács)— sino el momento negativo de la destrucción de las estructuras por efecto de las contradicciones. Existen muchas temporalidades diferenciales, distorsiones irreductibles, en la reproducción capitalista, que explican la no simultaneidad de las historias vividas por los individuos y las clases, pero la presencia permanente de lo inhibido social viene incesantemente a peturbar esta diferencial de los niveles y de las prácticas. En el nivel económico, las fuerzas productivas materiales y humanas aparecen en una primera aproximación como un aspecto de las relaciones de producción, incluso como una relación de producción en el sentido estricto (tesis de Balibar), teniendo en cuenta su subordinación al sistema de las máquinas, es decir, al sistema de acumulación y de mando del capital. La simbiosis social entre los hombres y la naturaleza se manifiesta en este estadio como una

relación entre el sistema de máquinas (fuerzas productivas materiales) y la naturaleza, utilizando las fuerzas productivas humanas como un intermediario para poner en movimiento un número determinado de intercambios materiales. Pero detrás de esta relación, que no es más que una modalidad particular del metabolismo hombres-naturaleza, específica de la sociedad capitalista, se detecta otra —soporte indispensable de la primera— en donde las relaciones de producción cristalizadas determinan un sistema tecnológico (combinación de hombres y de máquinas), intermediario de la relación social con la naturaleza. Por esta razón, todo el esfuerzo de Marx en *El Capital* consistirá en mostrar que las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción no pueden entenderse con un simple examen de las combinaciones del proceso de trabajo como hace en los *Manuscritos de 1844*, sino mediante un examen de informaciones combinadas en las que la forma de la relación con el entorno bio-social (la aprobación privada de los medios de producción) se opone a la creciente socialización de su contenido (la multiplicación de las conexiones entre los hombres y su medio ambiente). Por esta razón analizará las relaciones de la clase obrera con el mundo de la producción, no ya en términos de alienación del productor (el "Entausserung" hegeliano), sino en términos de desposesión constantemente renovada, es decir, de cesión al capital de las potencias colectivas e intelectuales de la producción. Con ello la clase obrera es situada precisamente en oposición a la potencia extraña de la producción —valoración— de la que sin embargo es el principal agente, al mismo tiempo que en su condición de trabajador colectivo cada vez más socializado por la marcha progresiva de la economía (la cooperación de los flujos materiales de la producción). Más allá de cualquier postulado sobre la negatividad, puede aparecer, por lo tanto, verdaderamente, como el portador concreto de la revuelta de las fuerzas productivas contra las relaciones de producción, como la presencia de lo contradictorio en lo económico (el capital no puede desembarazarse de la clase obrera) o más exactamente como su negación determinada. El capital debe reducir la fuerza al estado de factor de producción, al tiempo que debe desarrollarla indefinidamente como concentrado de conexiones sociales para hacer resaltar su propio valor. La frase de Marx según la cual el capital constituye su propio límite, adquiere así pleno significado: el capital como relación social contiene en sí mismo su contrario.

la clase obrera como relación social antagonista (materialidad contra materialidad). En este caso, es obvio que los demás niveles de la práctica no puedan dejar de experimentar los efectos de lo contradictorio de lo económico. Lo jurídico-político, si completa y sanciona la inversión que constituye lo económico mediante la instauración del fetichismo del interés general, también debe manifestarse como tratamiento constantemente reajustado de los enfrentamientos de clase y de los desequilibrios que amenazan el orden social. En cuanto al nivel ideológico, lejos de estar encerrado en sí mismo como insinúa Althusser, y de no poseer más que una flexibilidad táctica y "política", es el centro de una serie de confrontaciones auténticamente anárquicas, en las que la construcción del sentido se mide sin tregua por la floración del sinsentido, en donde la dominación cultural debe, indefinidamente, restablecerse frente a las presiones que vienen de lo bajo. Indudablemente esta danza loca da la impresión de ser un "perpetuum mobile", un círculo de círculos, en donde lo nuevo no hace más que reproducir lo ya visto o lo ya vivido con otras formas, pero, y esto es lo decisivo, una serie de rupturas mayores pueden y deben producirse (nacimiento del marxismo) porque la experiencia de los individuos (y de los grupos) más allá de las relaciones aparentemente exclusivas con las formas objetivas fetichizadas también es relación negativa, a modo de brecha, vacío o carencia, con sus presupuestos sociales, y sobre todo porque la clase obrera, en el movimiento que inicia para superar la atomización producida por el proceso de valoración, se afirma como principio heterogéneo de organización social. Es lo que Gramsci ya comprendía perfectamente cuando, en "Ordine Novo"[8] estimulaba al estudio de lo que él denominaba historia subterránea de la clase obrera.

Que al negar la posibilidad de la contemporaneidad, es decir, la posibilidad de destruir las fronteras y las temporalidades autonomizadas de las estructuras regionales, Althusser se cierre el camino a la comprensión de la práctica revolucionaria, es suficiente para persuadirse del peligro de referirse a lo que dice acerca del Estado y la política. Su análisis parte de la distinción clásica entre poder de Estado y aparato de Estado, distinción que Lenin ya había utilizado en su momento para iluminar, más allá de la máquina burocrática (aparato de Estado) la cristalización por encima de las masas de una esfera de la organización política

[8] En 1919.

(el poder de Estado). En este aspecto, Lenin no hacía más que prolongar los análisis de Marx para quien la forma Estado y las formas jurídico-políticas se elevaban por encima del proceso de valoración (producción de mercancías, intercambio de equivalentes) como la garantía y la sanción necesarias de tales relaciones seudo-igualitarias. Con ello Marx (y tras él Lenin) no hacía sino deducir el Estado del mismo modo que había deducido las demás formas objetivas. Pero para no caer en la trampa del fetichismo, Althusser procura no seguir estas indicaciones. El Poder de Estado se convierte para él en una esencia bastante misteriosa, la manifestación de la fuerza social de las clases (de hecho, de la clase dominante), lo que le permite dar al Estado un carácter intemporal, casi eterno, y concentrar toda la atención en su materialización, el aparato de Estado, con sus modalidades represivas e ideológicas. La práctica política revolucionaria queda con ello estrictamente predeterminada: se limita a ser una lucha política para sustituir por un nuevo aparato de Estado, el viejo aparato de Estado, sin que en el fondo sea necesario preguntarse por sus componentes. Dicho de otro modo, aquello que para Lenin constituye la novedad radical del marxismo, del poder de Estado —la destrucción de la forma Estado— en cuanto poder separado de la masa de los trabajadores, se borra (lo que evidentemente constituye una forma muy original de tratar el problema de la desaparición del Estado). Sin ni siquiera darse cuenta de ello, Althusser coincide con el hombre que fue el blanco principal de Lenin en *El Estado y la Revolución*, el Karl Kautsky que creía en la perennidad del Estado y de la burocracia, al tiempo que afirmaba su ortodoxia. El horizonte del comunismo se aleja hacia el infinito.

Por consiguiente, los largos desarrollos sobre el objeto del *Capital* y sobre la ruptura epistemológica fundamental, representada por la obra del Marx de la madurez, desembocan en un resultado singularmente decepcionante, en el fondo de naturaleza tautológica: las estructuras son las estructuras, y no basta querer para salir de sus límites. De todos modos, hay que tener en cuenta que este resultado tiene una importancia decisiva en la teorización althusseriana, pues permite fundamentar los privilegios de la filosofía como teoría general de la producción de conocimientos (el materialismo dialéctico). En un pasaje de *Pour Marx*, cuyo vocabulario es significativo a más no poder, Althusser escribe:[9]

[9] PM, pp. 169-170.

"La 'teoría' incumbe a su propia práctica, directamente. Pero la relación de una teoría con su práctica, en la medida en que sea éste el tema a debate, interesa también, a la condición de ser reflejado y enunciado, a la propia Teoría general (la dialéctica), en donde se expresa teóricamente la esencia de la práctica en general, y a través de ella la esencia de las transformaciones, del 'devenir' de las cosas en general."

No se puede decir con más claridad que es la Teoría quien introduce la movilidad en el orden de las cosas y transforma con su impulso inicial las estructuras y las prácticas al mismo tiempo. No estamos tan lejos del Hegel que identificaba el pensamiento con la voluntad y quería que la teoría abandonase su papel contemplativo. Tampoco lo estamos del joven Marx que, contra Kant, pretendía reconciliar la razón pura con la razón práctica. Y que los escépticos no protesten enfrentando a esta convergencia, que solamente es paradójica en apariencia, los muchos textos en que Althusser critica toda concepción que convierta a la relación teoría-práctica en una relación modelo de la acción-aplicación. Ni Hegel ni el joven Marx tenían una idea tan simplista de esta relación: para ellos se trataba de disolver la objetividad producida por el *Entäusserung* o el *Entfremdung*. Por supuesto que Althusser no les sigue completamente por este camino, pero afirma netamente que la eficacia de lo teórico consiste en cambiar la estructura de las prácticas. Efectivamente no se puede dar otro significado a los asombrosos pasajes de *Pour Marx* sobre la práctica política de Lenin en donde ve delinearse "el momento actual" de la coyuntura como momento del desciframiento de la estructura y de producción de conocimiento, olvidando casi por completo las cuestiones tácticas y estratégicas.[10] Para Althusser la cuestión esencial, al parecer, es lograr que los conceptos pasen del estado "práctico" a la dignidad de lo teórico mediante un proceso de purificación y depuración análogo al paso de la Reflexión a la Razón de Hegel. Se explica, entonces, que ponga tanto énfasis en situar lo teórico y lo científico fuera de superestructuras, es decir, fuera de la estructura. Sin este privilegio de extraterritorialidad de la teoría, sin esta localización en un más allá de la estructura, cualquier relación de subordinación de la acción al pensamiento desaparecería.

[10] PM, pp. 178-183.

Una vez más, no debemos dejarnos engañar por las eruditas variaciones sobre la ruptura y el corte epistemológico. Althusser nos abre lisa y llanamente las puertas de un templo del saber discretamente absoluto, y presentándole con el ropaje del todo complejo con dominante, nos invita a restaurar el culto a la vieja metafísica. En lugar de un pensamiento de las contradicciones materiales (finitud del pensamiento) nos propone un pensamiento místico sobre la contradicción, y todo por haberse negado a admitir la naturaleza crítica de lo teórico en la concepción marxista, y por haber ignorado que era preciso disolver un fetichismo de lo teórico como forma objetiva de socialización del pensamiento. Para él, la teoría en tanto que auto-producción de conocimientos se ve afectada por un signo positivo, tiene un carácter afirmativo debido a su ruptura con la ideología de lo vivido y a su calidad de clarificación conceptual. Como nos muestra el prefacio a *Lire le Capital*, consiste en una lectura de lo visible, es decir, en una revolución de la teoría antigua mediante un desplazamiento de la problemática inducido a su vez por la aparición de lo prohibido y de lo reprimido. Presa de ciertos escrúpulos, reconoce, es cierto, que este cambio de terreno es el resultado de ciertas condiciones específicas, pero como en el mismo movimiento rechaza toda referencia a un cambio de "punto de vista" (asimilado al mito idealista de la decisión del espíritu y no relacionado con la irrupción de lo social contradictorio), nos vemos obligados a comprender que se trata de una lectura inexplicada (y tal vez inexplicable), si bien inspirada en "la inaudible e ilegible notación de los efectos de una estructura de estructuras".[11] A decir verdad, se tiene la impresión de trocar el sujeto trascendental por el inconsciente trascendental, sin ganar nada en el cambio. La lectura sintomática, por consiguiente, se revela bastante cegata cuando se le pone ante sus narices lo legible de Marx. Por temor a caer en las redes del pensamiento antropológico, Jacques Rancière trata de no ver la significación de la inversión en los pasajes que consagra al concepto de crítica en Marx. Para él constituye simplemente una relación entre la forma fenoménica y la determinación científica, o también entre la conexión de las cosas en el nivel de la percepción y la conexión interna en el nivel de la constitución. Sin ningún signo aparente de malestar escribe, tras haber condenado la contradicción-separación de una unidad originaria:[12]

[11] LC.I, p. 16.
[12] LC.I, p. 142.

"La contradicción tampoco consiste en que el trabajo concreto se convierta en nada o el esto concreto en universal abstracto. La unión contradictoria del trabajo concreto y el trabajo abstracto no está determinada por una dialéctica que sería inherente a uno de los dos términos. Expresa la forma particular que, en un modo de producción determinado, toman las características generales del trabajo."

O sea que, para Rancière, lo sensible-suprasensible o abstracto general de las formas (valor, trabajo, mercancía) no es la manifestación de la imbricación de una doble relación social entre los hombres y las cosas, sino un simple espacio de representación (indicio de la estructura y percepción). Por lo tanto, no puede concebir lo teórico (en el sentido marxista) como un momento de la reversión de la inversión, es decir, como la extracción de un pensamiento supuestamente totalizador, en realidad atrapado en las contradicciones, a partir de sus cristalizaciones fetichizadas gracias a una reorientación hacia la doble estratificación de la realidad. No se da cuenta de que el trabajo teórico debe ser destructor de obstáculos materiales-inmateriales que no son solamente los del pensamiento frente a las cosas, sino los del pensamiento como relación social que pasa a través de las cosas para asentarse en ellas. Para utilizar el lenguaje de Heidegger diremos que son todas las nociones tradicionales de la metafísica occidental las que hay que poner en cuestión, entre ellas la de teoría del conocimiento, la de poder teórico (ligado a la concepción abusivamente teleológica de la acción social), para situarlas de nuevo en el proceso de hipostatización real (lo sensible-suprasensible de las categorías de la economía y de la sociedad burguesas). De todos modos, hay que tener cuidado. Esta destrucción de las abstracciones reales que recuerda la destrucción fenomenológica que Heidegger quería llevar a cabo, no tiene nada que ver con una apertura hacia las dimensiones de lo olvidado, lo prohibido, lo latente o lo posible. La destrucción de la hipóstasis de lo abstracto general no puede ser esencialmente disipación de las ilusiones de la conciencia de sí en su relación con el mundo, debe ser ante todo lucha para el establecimiento de nuevas relaciones entre el pensamiento y la realidad empírica, es decir, nuevas relaciones de comunicación entre los hombres (en vez de intercambios de valor) y nuevas relaciones con las condiciones de la actividad social. La ciencia —en términos marxistas— no depende solamente de la comunidad de interpretación semiótica de los científicos (Peirce) y de los desplaza-

mientos de posición que puedan producirse en ella, sino del conjunto más vasto constituido por el enfrentamiento entre las clases. No hay ciencia de la sociedad capitalista que no esté insertada en la lucha de clases, ni ciencia que se baste a sí misma. El trabajo científico es, de hecho, destrucción teórica y práctica revolucionaria, crítica rigurosa de las categorías-hipóstasis reales, y parte interesada en la reversión material de la inversión. Solamente con esta condición se tiene el derecho de hablar de una práctica teórica susceptible de superar el logocentrismo de la interpretación del mundo y de la "realización" de esta interpretación. La práctica teórica de Althusser que teme la simple idea de que lo teórico se deslice hacia lo histórico, no puede producir, evidentemente, tales efectos críticos, pues hace todo lo contrario: reducir lo histórico a lo teórico-lógico. Así, pues, no hace más que interpretar mediante la producción de "conocimientos" y realizar mediante el paso de la estructura a la coyuntura. La especificidad del lazo que une lo lógico y lo histórico, lo teórico y lo social, la forma y el contenido como relaciones de inversión-sustitución, de oposición-disyunción, funcionales y disfuncionales a la vez, se le escapa por completo. Por consiguiente no le queda sino sucumbir al fetichismo introduciendo una separación conceptual estricta entre teoría de la historia y dialéctica materialista, entre materialismo histórico y materialismo dialéctico para, por supuesto, fundamentar el primero en el segundo. La filosofía (materialismo dialéctico) funda la ciencia de la historia (materialismo histórico) que funda a su vez la práctica: el Verbo se hizo carne como en el Evangelio.

Siguiendo a Althusser cuando postula la omnipotencia de la teoría muchos han experimentado una verdadera embriaguez. Era la época en que los discípulos citaban la frase de Lenin: "El marxismo es todopoderoso porque es verdadero". Tenía la ventaja de terminar cualquier discusión antes de haberla empezado, y de proporcionar a buen precio a quienes la pronunciaban la garantía de que se hallaban en el buen camino. Parecía, pues, sencillo encontrar de nuevo el vigor revolucionario; bastaba con perseguir el revisionismo o, más exactamente, con exorcizarlo basándose en una nueva exégesis de los textos sagrados. Pero este furor interpretativo que efectivamente podía esclarecer ciertas desviaciones teóricas muy extendidas en el PCF y en su periferia, era en realidad impotente ante los embates que sufría el medio estudiantil e intelectual en el marco general de la lucha de clases. En efecto, una teoría inconsciente de sus propias condiciones de

trabajo solamente podía registrar las transformaciones de la práctica y de la ideología, sin controlarlas; teoría reflejo, se hallaba expuesta a una irrupción salvaje de la política, es decir, a una serie de deslizamientos, de adaptaciones pragmáticas, que preparaban para algunos de sus partidarios su propia disolución. Piénsese, por ejemplo, en la evolución que desde la UEC de izquierda proletaria, pasando por la UJCML, sufrieron numerosos althusserianos.

El propio Althusser debió darse cuenta de que la filosofía no podía quedar reducida a una teoría general —excesivamente general— de la producción de conocimientos, sino que era necesario tener también en cuenta a la lucha de clases. Desde 1967 procedió a la crítica de su propio teoricismo y en la actualidad define la filosofía marxista como "lucha de clases en la teoría", es decir, la de una dimensión política. En la *Respuesta a John Lewis*, hay ciertos pasajes en los que se percibe un tono aparentemente nuevo:[13]

"Al decir 'el corte epistemológico' es primario y es al mismo tiempo 'corte' filosófico, enunciaba yo dos errores. Pues en el caso de Marx lo primario es la revolución filosófica y esta revolución no es un 'corte'. La simple terminología teórica tiene aquí su importancia: si es lícito conservar el término de 'corte' para designar el comienzo de la ciencia de la historia, el efecto reparable de su irrupción en la cultura, este punto de no retorno, no lo es en el campo de la filosofía. En la historia de la filosofía, como en muchos episodios de la lucha de clases, no se puede hablar verdaderamente de punto de no retorno; hablaremos, pues, de 'revolución' filosófica (en el sentido estricto, en el caso de Marx). Esta expresión es más apropiada, pues para evocar aquí una vez más las experiencias y las resonancias de la lucha de clases, todos sabemos que una revolución está siempre expuesta a ataques, a retrocesos, incluso al riesgo de una contrarrevolución."

Esta autocrítica, de todos modos, deja en pie varias ambigüedades en cuanto a la naturaleza de la filosofía o de la nueva práctica de la filosofía que reivindica Althusser. La filosofía, nos dice, no tiene objeto, en el sentido en que lo tiene una ciencia; tampoco tiene historia (en el sentido de historia de una ciencia), al contrario, es la política en la teoría. De acuerdo, pero ¿de qué modo la política o la lucha de clases intervienen en la teoría? En

[13] *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973, p. 60.

este aspecto, Althusser es muy evasivo, lo que le permite convertir al marxismo en una especie de juez de paz que sirve de árbitro en el combate incesantemente renaciente entre el idealismo y el materialismo. Indudablemente, la filosofía así concebida recibe su alimento de la lucha de clases, pero también la trasciende al ser ella misma quien proporciona las reglas para la interpretación de esta realidad política. De esta manera Althusser puede, al tiempo que niega hacerlo, sustraer la producción de conocimientos al condicionamiento de las relaciones de producción. A pesar de las muchas referencias al papel de las escuelas filosóficas en la lucha de clases, pretende que existe una filosofía límite —el materialismo dialéctico— suscitada por la lucha de clases, pero consagrada sin pretenderlo como forma superior de la lucha de clases, lucha de clases en última instancia con respecto a una materialidad bruta de enfrentamientos de clase. El estatuto de la lucha de clases y de la política permanece, pues, ambiguo: se trata de una especie de referente material de la teoría —la lucha de clases es el motor de la historia— que apenas se sale de una indiferenciación cómoda. Por un lado están las masas que se agitan y después la teoría que decide el significado de esta agitación o, más exactamente, que decide el modo en que hace intervenir el *deux ex machina* de la lucha de clases y de la política en sus altercados con las facciones concurrentes en el frente ideológico. La radicalización teórica invocada en la actualidad por Althusser se queda, pues, a medio camino: lo lógico-teórico no deja que sus categorías se sometan a un punto de vista de clase y se propone relacionar íntimamente el trabajo científico con el movimiento proletario. La articulación de lo teórico con lo político bajo la primacía de la lucha de clases queda, de esta manera, como algo indeterminado e inasible, con todo lo que ello comporta de empirismo y de dogmático en el análisis político y de las perspectivas abiertas al movimiento revolucionario.

Desde 1968 esencialmente, Althusser quiere hablar de política, pero el reexamen al que procede queda, en este marco, forzosamente limitado. Su nueva práctica de la filosofía no le permite poner radicalmente en tela de juicio la teorización de la IIIª Internacional estalinista, y su propio redescubrimiento del movimiento de masas a través de mayo-junio del 68 o de la primavera checoeslovaca no le incita a una nueva comprensión del partido revolucionario y de la auto-organización de la clase obrera, de su relación dialéctica y de su complementariedad.

Aunque su ambición sea hacer una crítica de izquierda de la involución de la revolución de Octubre, no es capaz de ir más allá de una denuncia del estalinismo como desviación "economicista" —lo que no es falso pero sí deja totalmente de lado la cuestión de las relaciones de la línea estalinista con la lucha de clases a escala internacional y soviética. ¿Cuál es la naturaleza del Estado soviético actual? ¿Cuáles son las funciones realmente asumidas por los partidos comunistas en los países capitalistas? Estas son cuestiones imposibles de responder remitiéndose exclusivamente a la permanencia de desviaciones heredadas de la IIª Internacional o mediante la denuncia de la sobreestimación de las fuerzas productivas por parte de los principales dirigentes soviéticos tras la muerte de Lenin. Para Althusser, al parecer, no hubo contrarrevolución estalinista, marcada por los tres episodios fundamentales de la derrota de la oposición de izquierda en la URSS, de la expropiación del proletariado y el campesinado durante los primeros planes quinquenales, y de las depuraciones masivas de los años 1934-1939. Al parecer, para él los partidos comunistas siguen siendo comunistas y no se han pasado definitivamente al campo del orden burgués (aunque su inserción en el orden capitalista se exprese a través de las privilegiadas relaciones que establecen con la burocracia soviética). Indudablemente admite que en el movimiento comunista internacional y en la URSS se dejan sentir influencias enemigas (provenientes del enemigo de clase capitalista), pero como plantea el problema en términos de "desviación", puede limitar el trabajo de rectificación a la renovación ideológica en el interior de las viejas estructuras. Ello explica la fascinación que ejercen sobre él las posturas maoístas: se extirpan los peligros de la "vía capitalista" apelando a los aparatos ideológicos y desempolvando los espíritus sin caer en la trampa de "economicismo". Se evita de este modo tener que afrontar el paso objetivo del viejo mundo, su materialidad real, el enlace de las relaciones de producción a escala mundial, la subordinación organizativa de la clase obrera con las diferentes burocracias reformistas y en consecuencia con las relaciones de poder internacionales. Por una parte se espera el estallido de las masas, pero por otra se dispone a cubrirlas con una coraza denominada pensamientos de Mao o línea de masas bien comprendida. La primacía de la política se revela aquí como el primado de una política paternalista: la de un estado mayor que más allá de las cuestiones tácticas y estratégicas, dice lo que se

debe hacer y lo que no se debe hacer (léase el estado mayor de la Revolución cultural). Naturalmente sería prematuro afirmar que Althusser se ha quedado para siempre en estas posiciones, pero se puede avanzar que si no revisa su concepción filosófica de la política —reflejo deformado y deformador de la división social del trabajo— para convertir definitivamente a esta última en una fuerza de subversión material que afecte a todos los niveles de la práctica no podrá superar su actual tentativa de reforma intelectual de un estalinismo en crisis. En la actualidad admite que el trotskismo dispone de una teoría, pero todavía está lejos de darse cuenta que su mérito principal consiste en haber mantenido, frente a todos los obstáculos, el trabajo para la construcción de un partido revolucionario que sea una fuerza material susceptible de destruir los condicionamientos que se oponen a la auto-organización de los trabajadores en consejos. El teoricismo es rectificado, no verdaderamente corregido.

5

ALTHUSSER CORRIGE A MARX*

Ernest Mandel

La aparición del tomo I del *Capital* de Marx en edición de bolsillo[1] es un acontecimiento importante. Atestigua la creciente popularidad del pensamiento marxista; o, para ser más preciso, atestigua el hecho de que las editoriales burguesas son conscientes de la masiva demanda que pueden satisfacer en este terreno, de su capacidad de transformar *El Capital* en una masa de mercancías cuyo valor de cambio (y la plusvalia que contiene) es fácilmente realizable en el mercado.

Marcuse se lamenta, descubriendo en este fenómeno la capacidad diabólica de la sociedad burguesa de nuestra época para reintegrar a todos los autores de izquierda, incluso a los "izquierdistas" (de los que Marx sigue siendo el prototipo). Creemos que está equivocado.

El hecho de que 699 páginas de papel impreso en pequeños caracteres se vendan a decenas de miles de ejemplares con lo que se benefician varias editoriales capitalistas atestigua evidentemente la tendencia de la sociedad burguesa a transformar en mercancía todo lo que cae en sus manos, pero el éxito de venta del *Capital* en tanto que operación mercantil únicamente es posible porque este libro satisface una demanda social, porque tiene un valor de uso. Pero este valor de uso del *Capital* no es, por supuesto, la

* Texto publicado en *Quatrieme Internationale*, nº 41 (antigua serie), enero de 1970.

[1] Marx, *El Capital*, libro I, Paris, 1969, ed. fr. de Garnier-Flammarion, p. 699. La "Advertencia" de Althusser ocupa las páginas 7 a 30. Hay una traducción española en Louis Althusser, *Escritos*, Laia, Barcelona.

consolidación del sistema socio-económico fundado en la generalización de la producción mercantil, es decir, del modo de producción capitalista. Al contrario, el valor de uso del *Capital* consiste en la desmitificación de ese modo de producción, contribuyendo de este modo a su desintegración y destrucción.

En este sentido, la aparición del *Capital* en edición de bolsillo no es una prueba de la fuerza sino de las contradicciones crecientes de la sociedad burguesa —del mismo modo que el chiste de Lenin según el cual el penúltimo capitalista venderia la cuerda con que se colgaria al último no es una prueba de la capacidad de la burguesia para integrarlo todo, incluidas las armas que la combaten. Y al hablar de prueba no pensamos en la acepción más general y abstracta del término, sino en su sentido más preciso.

La creciente boga de ideas y publicaciones marxistas en Francia es una consecuencia de mayo del 68, es decir, un producto de la crisis revolucionaria que ha sacudido a la sociedad capitalista francesa y que ha acrecentado considerablemente el escepticismo en lo referente a las posibilidades de supervivencia de dicha sociedad. Si una fracción de la clase capitalista ve en ello un modo de acumular rápidamente capital antes de que el diluvio se la lleve con el resto de sus compinches, comparsas y competidoras, ¡que le aproveche! No hay motivos para quejarse, al contrario.

Sin embargo, la edición del *Capital* en formato popular no gana gran cosa con la "Advertencia" que aparece en su comienzo, firmada por Louis Althusser. Es cierto, no todo es malo en esta advertencia. Hay en ella algunos consejos pedagógicos útiles, aunque sujetos a discusión. El objeto del *Capital* es circunscrito con precisión: se trata del análisis del modo de producción capitalista, de un modo de producción particular y especifico, y no del análisis de algunas "leyes generales" que regirian la vida económica de la humanidad en cualquier época. La naturaleza de la plusvalia —uno de los descubrimientos económicos fundamentales de Marx— es recordada de manera sucinta y correcta. La relación entre *El Capital* y el análisis del sistema imperialista mundial que hizo Lenin se halla esbozado, aunque de modo incompleto.[2] La importancia y la realidad del concepto de capital social

[2] Althusser tiene razón al decir que "la explotación capitalista en las empresas capitalistas... sólo existe como una simple parte del sistema de explotación generalizado" (p. 24). Pero habria podido aludir a los pasajes del *Capital* que permiten, en este aspecto, fundar una doctrina del intercambio desigual, y no solamente a aquellos que se refieren a la acumulación primitiva.

global son correctamente tratadas. Althusser conoce a Marx, y evidentemente es preferible que *El Capital* esté prologado por alguien que sabe, al menos, de qué se trata que por algún escribano que viera en *El Capital* simplemente la continuación corregida de la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith, o un ensayo sobre la necesidad de reorganizar la sociedad sobre la base de determinados principios morales aprioristas.

Dicho esto, esta advertencia inicial sufre una serie de taras fundamentales que encierra la lectura de Marx por Althusser. Y ello nos da ocasión de esclarecer algunas de estas debilidades —a guisa de advertencia, tanto para los lectores del *Capital* como para los de Althuser.

LAS "INSUFICIENCIAS" DEL TOMO I DEL "CAPITAL"

Louis Althusser expone un juicio moderado sobre el libro que prologa. Es cierto, el tomo I del *Capital* es un libro genial, revolucionario, de alcance histórico. Pero también es un libro insuficiente. Nuestro severo crítico resume así su opinión con respecto a tales insuficiencias:

"El libro I contiene también otras dificultades teóricas, ligadas a las anteriores o a otros problemas.

Por ejemplo, la teoría de la distinción a introducir entre el valor y la forma-valor; por ejemplo, la teoría de la cantidad de trabajo socialmente necesaria; por ejemplo, la teoría de las necesidades sociales, etc. Por ejemplo, la teoría de la composición orgánica del capital. Por ejemplo, la famosa teoría del "fetichismo" de la mercancía y su ulterior generalización.

Todas estas cuestiones —y muchas más— constituyen dificultades objetivas reales a las que el libro I ofrece soluciones provisionales (sic) o soluciones parciales. ¿A qué se debe esta insuficiencia?"

Althusser contesta a esta pregunta con dos razones. En primer lugar, se debe a que Marx tenía ya in mente todo *El Capital* en el momento de escribir el tomo I y no podía meter los cuatro volúmenes en uno solo; de ahí el carácter de anticipación del análisis (Althusser procura no añadir que una exposición simultánea de todos los descubrimientos económicos de Marx en un solo volumen se encuentra en los *Grundrisse*, obra que no aprecia

por parecerle excesivamente "influida por el pensamiento de Hegel"). En segundo lugar, se debe a que el propio *Capital* arrastra consigo determinadas huellas de la supervivencia "en el lenguaje y en el pensamiento de Marx de la influencia del pensamiento de Hegel".

Ya tenemos, pues, al *Capital* y al pobre Marx en el banquillo de los acusados; los dos huelen un poco a azufre y a cuerno quemado. ¿Hay o no que quemar a los herejes? ¿Está preparando el Gran Inquisidor la hoguera, a la que no escaparán ni la *Crítica del Programa de Gotha* ni las *Notas marginales sobre Wagner*? Sin duda la reducción del "marxismo puro" a estas dos obras ocasionales y polémicas de Marx tiene un carácter hasta tal punto incongruente que incluso un hombre como Althusser, generalmente desprovisto de sentido del humor, retrocede ante la enorme carcajada que corre el peligro de provocar. Por ello, *El Capital* no será quemado; se declará solamente "insuficiente" el tomo I (no solamente el tomo I, como veremos a continuación).

Pero el Inquisidor, si bien es muy severo, también es un poco torpe. El ejemplo que elige para desvelar la "influencia hegeliana" sobre el pensamiento del *Capital* desvela de manera neta la insuficiencia de la asimilación del marxismo por parte de Althusser. Es el *principio* del *Capital* lo que pone en tela de juicio como hegeliano:

"Preso en una concepción hegeliana de la ciencia (para Hegel no hay más ciencia que la filosófica, y en este aspecto toda verdadera ciencia debe fundar su propio principio), Marx pensaba entonces (sic) que "en toda ciencia, el principio es lo más arduo". De hecho, la sección I del libro I se presenta con un orden de exposición cuya dificultad depende en gran parte de este prejuicio hegeliano. Por otra parte, Marx redactó unas diez veces este principio, antes de darle su forma "definitiva —como si al hacerlo tropezase con una dificultad que no era solamente del orden de la simple exposición— y con razón."

¿Pero de qué se trata? Se trata del hecho de que Marx *inicie el análisis del Capital con el análisis de la mercancía*. ¿Es esto una concesión a la concepción hegeliana de la ciencia? ¡En absoluto! Es la expresión de una concepción de la historia basada en la dialéctica *materialista*. No se trata de lograr que una "ciencia" funde su "propio principio" (dialéctica idealista), sino de buscar el secreto de un modo de producción en sus orígenes históricos *materiales y sociales* (dialéctica materialista). La de-

bilidad fundamental de Althusser reside en su negativa a distinguir ambos métodos, en su sospecha con respecto a la dialéctica *materialista* como algo "hegeliana", y en su rechazo de hecho de la dialéctica a secas por esas razones.

¿Por qué ha empezado Marx *El Capital* con un análisis de la mercancía, no en tanto que "hegeliano", sino precisamente como marxista? Porque, al contrario que el propio Althusser, no ha querido analizar el modo de producción capitalista como algo estático, como una estructura móvil separada del pasado y del futuro. Lo que ha tratado de hacer ha sido resumido "con toda exactitud", según el propio Marx, en la siguiente fórmula: "Esclarecer las leyes que rigen el nacimiento, la vida, el crecimiento y la muerte de un organismo social determinado, y su sustitución por otro (orden) superior".[3] Y desde el momento en que se comprende de esta manera el proyecto científico de Marx, el principio del *Capital* deja de ser un simple "flirt hegeliano", o lo que es peor, una concesión a la concepción idealista de la ciencia que funda "en sí misma su propio principio", para convertirse en una respuesta a la pregunta: ¿de dónde surge el capitalismo? ¿cuáles son sus contradicciones esenciales? El capitalismo es la producción mercantil generalizada; es el modo de producción en que por vez primera en la historia de las sociedades, la fuerza de trabajo y los demás medios de producción se convierten en mercancías. Descubrir los secretos de la mercancía en las relaciones de producción que la crean equivale a desvelar las contradicciones fundamentales del propio modo de producción capitalista. *Pues estas contradicciones se hallan contenidas en gérmen en la propia mercancía.*

Althusser se complace en citar una y otra vez a Lenin como el verdadero intérprete y el más puro de los pensadores marxistas (totalmente libre de sus escorias hegelianas). Pero ¿cuál es la opinión de Lenin sobre el tema concreto que nos ocupa? Veamos lo que dice en sus cuadernos sobre la *Lógica* de Hegel:

"Invertir: Marx ha aplicado la dialéctica de Hegel en su forma elaborada a la economía política...

Al igual que la forma simple del valor, el acto singular de cambiar una mercancía determinada por otra mercancía encierra ya, de una forma no desarrollada, todas *las contradicciones del capitalismo, también la* generalización *más simple,*

[3] Véase al postfacio de la segunda edición alemana del tomo I del *Capital* reproducido en parte en la misma edición de bolsillo, p. 583.

la formación más elemental de conceptos *(juicios, conclusiones, etc), significa ya la comprensión constantemente progresiva por parte del hombre de las relaciones de interconexión profundas y objetivas del mundo. Es aquí donde debemos buscar el verdadero sentido y la significación real de la lógica de Hegel".*[4]

Y tambien, en el mismo sentido:

"Si Marx no ha dejado una Lógica *(con mayúscula), si nos ha dejado la lógica del* Capital, *y esto debería explotarse al máximo en la cuestión que nos interesa. En* El Capital *se aplica a una disciplina la lógica, la dialéctica y la epistemología del materialismo (no hace falta emplear estos tres términos: se trata de una sola cosa), que se ha apropiado todo lo que de válido había en Hegel y lo ha desarrollado más allá de sus límites idealistas.*

Mercancía - Dinero - Capital - producción de plusvalía absoluta - producción de plusvalía relativa.

La historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que la resumen.

El principio —el elemento más simple, el más habitual, el más inmediato del "ser": la mercancía particular. Su análisis como análisis de una relación social. Un análisis bilateral, *deductivo e inductivo— lógico e histórico (las formas del valor).*

El control por los hechos, es decir, por la práctica, se opera aquí en cada momento *del análisis.*

Cf. a propósito de la cuestión "esencia" (Wesen) y "apariencia" —precio y valor— demanda y oferta versus *"valor" —(del trabajo cristalizado)— salario y precio de la fuerza de trabajo".*[5]

Como vemos, Lenin aprueba y aprecia en su justo valor el método empleado por Marx en la redacción del capítulo I del *Capital.* Incluso ve en él la característica específica de la dialéctica materialista aplicada por Marx al estudio de las relaciones de producción capitalistas. *No* define —como Althusser— este método marxista simplemente como una investigación con conceptos abstractos que permitan el análisis de una realidad abstracta (el modo de producción capitalista en general). Lo define como unidad de

[4] W. I. Lenin: "Zur Kritik der Hegelschen "Wissenschaft der Logik", in "Aus dem Philosophischen Nachlass", Dietz-Verlag, Berlin, 1949, pp. 97-98

[5] *Ibidem*, pp. 249-250 ("Zur Kritik der Vorlesungen Hegels uber die Geschichte der Philosophie").

dos contrarios, deducción e inducción, como la síntesis de dos contrarios: "*Historia del capitalismo y análisis de los conceptos que la resumen*", es decir, *a la vez* el capitalismo abstracto y general (sin este trabajo de abstracción, nos perdemos en mil detalles insignificantes, no significativos, no podemos captar las tendencias del desarrollo histórico, abandonamos el botín para perseguir una sombra) y el capitalismo concreto e históricamente desarrollado (sin este retorno a lo concreto y a la historia, sin esta "verificación por la práctica", es fácil perderse en abstracciones irreales, sin relación con la realidad social que se trata de comprender para poderla cambiar).

Sentimos curiosidad por saber qué piensa Althusser de estos pasajes de Lenin, llenos de profundidad y sabiduría, sobre el método de Marx. ¿También Lenin ha confundido hegelianismo y marxismo? ¿También es sospechoso de herejía? ¿Debe ser quemado juntamente con el capítulo I del tomo I del *Capital*?

TEORIA DEL VALOR-TRABAJO COMPOSICION ORGANICA DEL CAPITAL Y LEYES DEL DESARROLLO DEL CAPITALISMO

La incomprensión que Louis Althusser manifiesta con respecto al capítulo I del tomo I del *Capital* y su rechazo de la dialéctica materialista que integra análisis abstracto deductivo y análisis histórico genético, le conducen por otra parte a diversos errores teóricos de importancia. Dos de estos errores aparecen en su "Advertencia" de la edición del *Capital* publicada por Garnier-Flammarion.

Cuando da cuenta de las "grandes dificultades" teóricas del libro I, ante todo las que se reúnen en la terrible sección I... en torno a la teoría del valor-trabajo afirma:

"Daré en pocas palabras el principio de la solución.

La teoría del "valor-trabajo" de Marx, que todos los "economistas" e ideólogos burgueses le han repochado con condenas irrisorias, es inteligible, pero solamente como un caso particular de la teoría que Marx y Engels denominaron "ley del valor," o ley de la distribución de la cantidad de fuerza de trabajo disponible por las diversas ramas de la producción, distribución indispensable para la reproducción de las condiciones de producción".

La "solución" que propone es particularmente desafortunada; contradice la letra y el espíritu de los escritos de Marx y Engels al repecto. *En ninguna parte* menciona Marx una "ley del valor" como teoría general aplicable a todas las sociedades. Lo que Marx explica es que toda sociedad humana debe efectuar una cierta economía en su tiempo de trabajo, una distribución más o menos proporcional de esta fuerza de trabajo entre las diversas ramas de la actividad económica y social. Pero esta ley general —efectivamente, es una ley general— no debe ser confundida con la "ley del valor", que no es más que una aplicación particular de esta ley a un tipo específico de organización socio-económica, *una sociedad basada en la producción de mercancías.*

Althusser se refiere a la *Crítica del Programa de Gotha* como el texto económico más maduro de Marx. Si hubiese prestado atención a la cuestión de la "ley del valor" habría podido observar lo que dice Marx en esta obra: *"En el seno de una sociedad cooperativa (genossenschaftlich) basada en la apropiación colectiva de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos; tampoco el trabajo necesario para producir estos productos aparece como* valor *de los mismos, como una propiedad objetiva (sachlich) de dichos productos, ya que ahora, al contrario de lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales forman parte del trabajo global de modo inmediato y no mediante un rodeo".*[6]

En el capítulo I del libro I del *Capital,* Marx afirma explícitamente que la producción mercantil y la producción del valor únicamente existen porque este trabajo social global se halla fragmentado en *trabajos privados* ejecutados independientemente unos de otros (p.69 de la edición Flammarion del *Capital*). Y ahí reside todo el sentido de la famosa "ley del valor": esta ley cumple la función de restablecer de modo espontáneo esta distribución proporcional de la fuerza de trabajo entre las diferentes actividades económicas que, en una sociedad no mercantil se realiza *conscientemente* por una decisión de la colectividad, tanto si es mediante la rutina, las costumbres o los ritos de una sociedad primitiva, como mediante la planificación socialista en una sociedad socialista (basada en los "productores asociados", para emplear la fórmula de Marx).

[6] In Marx-Engels "Ausgewahlte Schriften", Band II, p. 15, Moskau, 1950, Verlag fur fremdsprachige Literatur.

Es inadmisible, por lo tanto, confundir la ley general con su forma particular de aplicación al régimen de producción de mercancías. Lejos de ser una "aplicación particular" de una "ley más general" denominada "ley del valor", la teoría del valor-trabajo explica precisamente por qué y cómo esta "ley del valor" sucede a "la economía directa del tiempo de trabajo" que rige las sociedades pre-mercantiles. Pero para poder admitir esto, Althusser habría tenido que introducir de nuevo la historia en *El Capital*, cosa que se niega obstinadamente a hacer. Sobre todo, habría tenido que admitir que el capítulo I del tomo I (donde todo esto está explicado de modo profundo, aunque en un lenguaje que hace en ocasiones difícil su comprensión) es algo más que un simple flirt con la terminología hegeliana.

Añadamos que el grave error teórico cometido por Althusser en la cuestión de la "ley del valor" está relacionado con su formación ideológica estalinista, con su relación ambivalente y ambigua con respecto al estalinismo. Como se sabe, fue Stalin quien aportó un certificado de ortodoxia a esta revisión fundamental del marxismo que consiste en afirmar que la "ley del valor" es igualmente aplicable a la economía soviética (¡incluso a toda economía socialista!). Althusser nos promete un análisis de "lo que se denomina con una expresión que no tiene nada de marxista: el período del culto a la personalidad" (p. 23). Si quiere seguir un buen consejo, le recomendamos partir de esta cuestión —y de la *Crítica del Programa de Gotha*— para comprender las raíces de la degeneración burocrática del Estado soviético. Tratar de explicarla a partir de este crimen particular de Stalin consistente en convertir el prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la Economía política* en su texto de referencia, le llevaría seguramente a un callejón teórico sin salida.

El segundo error teórico de Althusser concierne a la cuestión de la composición orgánica del capital. Descubre "un gran malentendido que... deriva de la necesidad de leer de cerca el texto de Marx". Según Althusser, "la inmensa mayoría de lectores" habría visto en la "composición orgánica del capital" (la relación entre capital constante y capital variable) una "teoría de la empresa, o, para emplear una terminología marxista, una teoría de la unidad de producción. Sin embargo, Marx dice todo lo contrario: siempre habla de la composición del capital social *total*, aunque lo haga en forma de ejemplos de apariencia concreta..." (p. 23).

Es posible que ciertos economistas burgueses vean en la cuestión de la composición orgánica del capital ante todo, o incluso exclusivamente, una "teoría de la empresa". Althusser tiene razón al recordarles su error (le tenemos que recordar, por nuestra parte, que casi todos los comentaristas marxistas, o que se creen tales, han evitado esta equivocación tan elemental). Pero Althusser se equivoca cuando de ello deduce que Marx habla *siempre* de la composición orgánica del capital social, es decir, del capital en su conjunto, y solamente de este capital social.

Toda la teoría marxista de la distribución equitativa de la tasa de beneficio, es decir, toda la teoría marxista de la competencia capitalista, se basa en la existencia de una *composición orgánica del capital diferente* en cada una de las ramas de la producción. Se puede hallar este concepto en la parte segunda del tomo III del *Capital* (capítulos 8 a 11). Igualmente desempeña un papel primordial en la teoría marxista de la renta del suelo. Para no fatigar al lector con citas extensas, solamente expondremos una:

"Pero... si capitales de un valor igual en diferentes esferas de la producción, producen beneficios desiguales, debido a su diferente composición orgánica, se sigue de ello que los beneficios de capitales desiguales en diferentes esferas de la producción pueden tener una relación distinta a la relación proporcional con sus dimensiones respectivas...".[7]

Si mencionamos este error de Althusser, no lo hacemos por pedantería, sino para poner de relieve la debilidad metodológica del autor. Ya lo hemos dicho, la "Advertencia" de Althusser no menciona el aspecto del objeto del *Capital* que para el propio Marx es más importante: *las leyes de desarrollo* del modo de producción capitalista. Pero estas leyes de desarrollo derivan de la competencia (es decir, de la propiedad privada de los medios de producción y de la producción mercantil generalizada). Pero la palabra competencia apenas se menciona en la "Advertencia", por ejemplo, no interviene en las páginas 14-15 para explicar las *razones* por las cuales *El Capital* desarrolla cada vez más el maquinismo. Althusser tiene razón cuando concede una gran importancia al concepto de "capital social" creado por Marx. Pero se equivoca cuando pierde de vista que, para Marx, el capitalismo es "un capital social" *que solamente puede aparecer bajo la forma de diferentes capitales*, es decir, que presupone siempre la

[7] *Das Kapital III*, I, p. 128, Hamburg Otto Meisners Verlag, 1921.

competencia.[8] He ahí el error metodológico fundamental que nos revela este "pequeño" error concerniente a la composición orgánica del capital.[9]

ALTHUSSER Y EL MATERIALISMO HISTORICO

Este mismo error metodológico se relaciona con el pasaje más curioso de la "Advertencia": un ataque en regla contra el prefacio a la *Contribución a la crítica de la Economía política* de Marx:

"Ultimo rastro de la influencia hegeliana, esta vez flagrante y extremadamente perjudicial (ya que todos los teóricos de la 'reificación' y la 'alienación' han encontrado en él motivos para 'fundar' sus interpretaciones idealistas del pensamiento de Marx): la teoría del fetichismo *('El carácter fetichista de la mercancía y su misterio', IV*[a] *parte del capítulo I de la sección I).*

Como se comprenderá, no puedo extenderme aquí en el tratamiento de todas estas cuestiones, que exigirían una buena demostración. No obstante, las apunto pues con el muy equívoco y (¡ay!) célebre prefacio a la Contribución a la crítica de la Economía política (1859), *el hegelianismo y el evolucionismo (el evolucionismo es una forma vulgar de hegelianis-*

[8] *Das Kapital II*, p. 328, Hamburg Otto Meisners Verlag, 1921.

[9] Señalemos un nuevo error de Althusser. Al hablar de las horas suplementarias escribe: "Aparentemente, las horas suplementarias parecen "costar muy caras" al capitalista, ya que las paga veinticinco, cincuenta, incluso cien veces más que las horas normales. Pero en realidad le son más provechosas, pues permiten que las "máquinas", cuya vida cada vez es más breve, debido a los continuos progresos de la técnica, trabajen todo el día. Dicho de otro modo, las horas suplementarias permiten al capitalista sacar el máximo provecho de la productividad." (PM, p. 14).

La producción continua permite amortizar (reproducir) más deprisa el capital fijo, por supuesto. Marx ha explicado que la cantidad total de plusvalía anual no depende solamente de la masa de capital variable y del nivel de la plusvalía, sino también de la duración del ciclo de reproducción del capital circulante. Althusser habría tenido que mencionar este factor para que su razonamiento fuese inteligible. Pues "permitir a las máquinas trabajar todo el día" en sí no aumenta la plusvalía, ni un solo céntimo. Esta solamente la produce el trabajo vivo, no las máquinas. Para que las horas suplementarias aumenten el beneficio del capitalista, es preciso que la tasa de plusvalía sea tal que, *a pesar del trabajo suplementario*, el obrero continúe produciendo plusvalía. Si la hora suplementaria se paga al *doble* que la hora normal, por ejemplo, solamente una tasa de plusvalía *superior al 100%* hace útil la introducción de horas suplementarias desde el punto de vista del patrono.

mo) que abundan en él, han hecho verdaderos estragos en la historia del Movimiento obrero marxista. Apunto también que en ningún momento *ha cedido Lenin a la influencia de estas páginas hegeliano-evolucionistas, lo que le ha permitido combatir la traición de la II Internacional, edificar el partido bolchevique, conquistar, a la cabeza de las masas populares rusas, el poder del Estado para instaurar la dictadura del proletariado y comprometerse en la construcción del socialismo."*

Althusser no tiene suerte con sus bestias negras. Ayer era la teoría marxista de la alienación. La afirmación de Althusser según la cual la alienación sería un aspecto "premarxista", que prácticamente sería inencontrable en las obras posteriores a los *Manuscritos de 1844* ("Pour Marx", p. 246) resulta insostenible; lo hemos demostrado en *La Formación del pensamiento económico de Karl Marx.*[10] Por otra parte, el mismo Althusser lo reconoce explícitamente en la "Advertencia".[11] Pero pasa inmediatamente a continuación a sostener una nueva bestia negra igualmente insostenible; la de que *en ningún momento* habría cedido Lenin a la influencia de "esas páginas hegeliano-evolucionistas" que se encuentran en el "Prefacio" a la *Contribución.*

Pero no hace falta buscar todos los pasajes de las *Obras* de Lenin en donde esas "páginas hegeliano-evolucionistas" de Marx son citadas con una opinión favorable; mencionaremos solamente un texto revelador. Durante el segundo semestre de 1914, en el curso de la redacción de un texto bibliográfico de Marx que resume toda la doctrina marxista, escribe Lenin lo siguiente:

"Una formulación completa de las tesis fundamentales del materialismo, aplicado a la sociedad humana y a su historia, la proporciona Marx en el prefacio de su obra Contribución a la crítica de la Economía política *con estas palabras."*[12]

Sigue una larga cita de los pasajes más notables de este *Prefacio,* de hecho la cita más larga de Marx contenida en este texto de Lenin que, no obstante, menciona las principales obras de Marx

[10] Ernest Mandel: *La formación de la penseé économique de Karl Marx*, Paris, Maspero, 1967, pp. 172-177.

[11] p. 21, donde proclama fríamente que los *Grundrisse* están "profundamente marcados" por el pensamiento de Hegel.

[12] Véase Lenin: *Marx-Engels-Marxisme,* Editions en langues étrangères, Moscou 1954, pp. 19-20.

entonces conocidas. Lo mínimo que se puede decir es que esas "páginas hegeliano-evolucionistas", lejos de no haber influido *ni un solo momento* a Lenin, eran consideradas por éste (así como para la mayoría de marxistas) como *"una formulación completa de las tesis fundamentales" del materialismo histórico.*

Pero las desventuras de Althusser no terminan aquí. Ya que considera esta "formulación completa de las tesis fundamentales" del materialismo histórico como "hegeliano-evolucionista", será útil citar un pasaje del mismo texto de Lenin consagrado al marxismo, que arroja una luz muy particular sobre la manera que tenía el "idealista" Lenin (quizás habría que decir el "izquierdista" Lenin) de las relaciones existentes entre el "evolucionismo" y el "hegelianismo":

"En nuestra época, la idea de desarrollo, de evolución, ha penetrado casi por completo en la conciencia social, pero por un camino distinto de la filosofía de Hegel. Sin embargo, esta idea, tal como la formulan Marx y Engels basándose en Hegel, *es mucho más vasta, más rica de contenido que la corriente noción de evolución. Una evolución que parece reproducir estadios ya conocidos pero de otra forma, en un grado más elevado ("negación de la negación"), una evolución en espiral, por así decir, y no en línea recta, una evolución a saltos, de catástrofes, de revoluciones, "de soluciones de continuidad": los impulsos internos hacia el desarrollo provocados por el contraste, el choque de las distintas fuerzas y tendencias que actúan sobre un cuerpo dado, en el marco de un fenómeno determinado, o en el seno de una sociedad concreta, la interdependencia y la relación estrecha, indisoluble, de todos los aspectos de un mismo y único fenómeno (la historia siempre hace aparecer nuevos fenómenos), relación que determina el proceso universal, único, legítimo del movimiento, estos son algunos de los rasgos de la dialéctica, doctrina de la evolución más rica que la doctrina vulgar."*[13]

Obsérvese, de paso, que Lenin, al contrario de Althusser, imita la "imprudencia" de Marx e integra a su vez la "negación de la negación" en las "leyes de la dialéctica". Althusser,

[13] *Ibidem*, pp. 18-19.

siguiendo a Stalin, cree que esta desafortunada "negación de la negación" no ha dejado de causar estragos —¿pero cómo asombrarse realmente de la imprudencia "marxista" de Lenin?[14] ¿No demuestra el pasaje que acabamos de citar que Lenin, al contrario de Althusser, reivindica francamente el "evolucionismo" (este "hegelianismo vulgar" según Althusser)? ¿Y no es el mismo Lenin quien lleva este supuesto error hasta el punto de preferir un tipo particular de "evolucionismo", precisamente el evolucionismo corregido por Hegel, a saber una concepción de la evolución, del movimiento universal, que no ve en él solamente una sucesión de cambios graduales, sino también de cambios bruscos, a saltos, es decir, una concepción de la evolución que integra el concepto de *revolución*, que concibe el movimiento como *la unidad de la continuidad y la discontinuidad?* Lenin era de la opinión que este contenido genial de la dialéctica de Hegel ha sido conservado por Marx y Engels ("salvado", decían los propios fundadores del marxismo) al tiempo que lo ponían sobre sus pies, es decir, considerando que el movimiento fundamental del que debe partir "el trabajo teórico" es el de la realidad material y objetiva de la materia, de la naturaleza, de la sociedad humana, y no el de la "idea absoluta". Althusser tiene evidentemente derecho a opinar de otro modo, pero que no presente su opinión con la etiqueta del marxismo-leninismo, pues tanto Marx como Lenin han dicho lo contrario en varias ocasiones.

Es difícil comprender la aportación del "evolucionismo" (es decir, de lo contrario de la idea de transformación por saltos, por revoluciones) en el célebre *Prefacio* a la *Contribución a la crítica de la Economía política*. Nos encontramos, en cambio, con una exposición, ciertamente sucinta, de la doctrina de la *revolución social*, forma universal del paso de un modo de producción a otro. ¿Se limita la crítica de Althusser al hecho de que en este prefacio no aparece la expresión "dictadura del proletariado"? Pero, en este caso, habría podido dirigir la misma crítica al... *Capital*, en donde inútilmente se buscará esta expresión. Sola-

[14] "La misma influencia hegeliana se revela en la imprudente fórmula del capítulo XXXII de la sección VIII del libro I, donde Marx, hablando de la "expropiación de los expropiadores", declara: "Es la negación de la negación". Imprudente, porque no ha dejado de causar estragos, aunque Stalin haya tenido razón al suprimir por su cuenta "la negación de la negación" de entre las leyes de la dialéctica, y ha influido en otros errores más graves" ("Avertissement", p. 22).

mente un individuo de mala fe pretendería que los representantes de una doctrina tan compleja y rica como el marxismo revolucionario tuviesen que reproducir *todos* los conceptos básicos de esta doctrina en *todos* sus escritos, independientemente del objeto y de la función específica de los mismos.

LAS RAZONES DE ALTHUSSER

Sin duda será siempre un misterio para nosotros y nunca llegaremos a saber (a menos que Althusser se decida a explicárnoslo) porqué la "influencia" que el *Prefacio* a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* habría ejercido sobre Lenin le habría impedido combatir la traición de la IIª Internacional o luchar con éxito por la conquista del poder en Rusia, sin mencionar el "obstáculo" que este *Prefacio* habría constituido para la teoría leninista del Partido y para la construcción del partido bolchevique. En realidad, las nociones escolásticas que Althusser opone a la dialéctica materialista de Marx y Lenin están muy cerca del "evolucionismo mecanicistizante" de un Kautsky, de un Guesde, y de los demás dirigentes de la IIª Internacional, que la condujeron a la vergonzosa capitulación de 1914.

El *Prefacio* funda la *posibilidad* de las revoluciones sociales en la constatación materialista de las *crisis estructurales de los modos de producción* (del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción). Fundamentalmente es el mismo camino seguido por todos los marxistas revolucionarios, antes y después de 1914, al desvelar la naturaleza del imperialismo como la de un régimen conducente a una crisis estructural del sistema mundial capitalista. Fue preciso oponer a este modo de proceder metodológicamente fundamental toda clase de sofismas mecanicistas y parciales —olvidando la lección de Hegel, recuperada por Marx y Lenin, según la cual se debe considerar la guerra imperialista como "en interdependencia y en estrecha e indisoluble relación con todos los aspectos de un solo y único fenómeno, la crisis mundial del sistema imperialista"— para que los socialdemócratas pudiesen alegar sucesivamente que el imperialismo sólo era un aspecto entre otros "del capitalismo monopolista", que la guerra "contenía elementos de defensa de la patria realmente amenazada", que "el partido no podía separarse

de las masas, embriagadas por el chauvinismo", para justificar su vergonzosa negativa a combatir la guerra imperialista, a lo que se habían comprometido solemnemente.

Partiendo de una idéntica concepción dialéctica de la crisis del sistema imperialista (del modo de producción capitalista actuando como un todo contradictorio, pero unido a escala mundial), pudo Lenin coincidir en abril de 1917 con la genial predicción de Trotsky según la cual precisamente por el hecho del retraso de Rusia podría ésta realizar la revolución de manera "ininterrumpida" y establecer la dictadura del proletariado. Pues en la época del imperialismo consumado, la dominación de los monopolios imperialistas sobre el mercado mundial y sobre la economía de los países subdesarrollados (países en los que las clases posesoras autóctonas son sus aliados) bloquea de modo definitivo la posibilidad de una expansión *capitalista* de las fuerzas productivas en estos países, impide una solución del problema agrario en el marco del capitalismo (mediante un desarrollo de la agricultura "a la americana" como pensaba todavía Lenin poco antes de la Primera Guerra Mundial), y no les deja a estos países otra elección que el estancamiento en sus estructuras subdesarrolladas o una dictadura del proletariado que colabore con el campesinado pobre.

La "Advertencia" de Althusser no habla para nada de estas opciones fundamentales que están en la base de la acción leninista en 1914 y en 1917, del mismo modo que considera objetivamente falsa la opción fundamental adoptada por Lenin en *¿Qué hacer?* y en el momento de la creación del partido bolchevique.[15] Cuando

[15] Con la absurda tesis según la cual los trabajadores no tienen ninguna dificultad en la comprensión de la teoría de la plusvalía, mientras que los intelectuales pequeños-burgueses que "no tienen experiencia directa de la explotación capitalista, sino que están, en cambio, dominados en sus prácticas y su conciencia por la ideología de la clase dominante, la ideología burguesa" (p. 9). Y más adelante: "Lo que esos intelectuales tienen en la cabeza a propósito del marxismo son en su 90% ideas falsas".

Siempre hemos pensado que "la ideología dominante de *cualquier época* es la ideología de la clase dominante"; para Althusser esta verdad primaria del materialismo histórico se convierte en: "la ideología de la clase dominante es la ideología de la clase dominante", es decir, en una tautología sin sentido. Si los trabajadores estuviesen, por el mero hecho de su experiencia, libres de la influencia de la ideología dominante ¿para qué habría que organizar un partido vanguardista, un partido bolchevique, un partido comunista? Bastaría con reunir a los obreros para que éstos secretasen espontáneamente, por el hecho de que constituyen "la experiencia de la explotación", la doctrina marxista definitivamente constituida. ¿No es precisamente en la idea contraria, es decir, en la idea de la influencia predominante *sobre los trabajadores* de la ideología burguesa y pequeño-burguesa, que fundamenta Lenin, en *¿Qué hacer?*, la necesidad del partido de vanguardia?

aborda problemas concretos de estrategia obrera y revolucionaria, lo hace solamente de una forma escolástica estéril: "Una lucha de clases deliberadamente confinada en el dominio exclusivo de la lucha económica está y estará siempre a la defensiva sin poder derrocar jamás al régimen capitalista... Solamente la lucha política puede 'hundir el barco' y superar sus límites; sólo ella, pues, puede dejar de ser una lucha a la defensiva y pasar a lo ofensiva... Este es el problema nº 1 del Movimiento obrero internacional desde que 'se fusionó con la teoría marxista' (p. 17)". O todavía peor: "Marx demuestra así de manera irrefutable.. que hasta la toma del poder revolucionario... la clase obrera no puede tener objetivo, ni por consiguiente, otro recurso que luchar *contra* los efectos de explotación producidos por el desarrollo de la productividad, para *limitar tales efectos...*"

Si Lenin se hubiese limitado a esta escolástica, no habría producido, evidentemente, ni *¿Qué hacer?*, ni *El Imperialismo,* ni *El Estado y la Revolución.* Ya el *Manifiesto comunista* nos enseña que toda lucha económica del proletariado es una lucha política a partir del momento en que adquiere una cierta extensión. Por otra parte, cualquier socialdemócrata, desde Guy Mollet a Willy Brandt pasando por Wilson y Spaak, aplaudiría alborozado la noción de que "solamente la lucha política puede hundir el barco". El problema número 1 del movimiento obrero internacional desde la Primera Guerra Mundial no es precisamente perderse en distinciones bizantinas entre "luchas económicas" y "lucha política", entre "defensiva" y "ofensiva", sino captar la época de decadencia del capitalismo como algo que hace objetivamente posible, periódicamente, la transformación de las luchas de gran amplitud que el proletariado desencadena inmediatamente (tanto si son económicas como políticas) en luchas orientadas hacia la contestación del conjunto de relaciones de producción capitalistas y hacia la inversión del poder de Estado.

Esto es lo que nos enseñaron Lenin y los fundadores de la Internacional Comunista. Es esto, el espíritu "hegeliano", es decir, dialéctico, del célebre *Prefacio.* Esta es también, dicho sea de

A propósito ¿quién es ese Althusser que hace estas extrañas afirmaciones? No se trata de un obrero de la Renault, al parecer. ¿No será uno de esos siniestros universitarios de los que él mismo dice que el 90 % de las ideas que tienen en la cabeza sobre el marxismo son ideas necesariamente falsas? ¿Acaso pretendía Althusser de esta manera desvelar, con una audaz autocrítica, el poco caso que íbamos a hacerle a su "Advertencia"?

paso, la principal lección que se puede extraer del Mayo del 68 en Francia. ¿Tal vez Althusser se ha dedicado a esta "corrección" de Marx y Lenin para evitar una confrontación directa con esta problemática?[18] El futuro tiene la palabra.

15 de diciembre de 1969

[18] Leemos, en la "Advertencia", lo siguiente: "La cuestión del salario es una cuestión de la lucha de clases. No es una cuestión que se resuelva "por si misma", sino mediante la lucha de clases; sobre todo, mediante las diferentes formas de huelga que un dia u otro desembocarán en la huelga general.

"Tanto si esta huelga general es puramente económica (sic) y por consiguiente defensiva ("defensa de los intereses materiales y morales de los trabajadores, lucha *contra* la doble tendencia capitalista a aumentar la duración del trabajo y a disminuir el salario) como si adopta una forma politica y por consiguiente ofensiva (lucha por la conquista del poder de Estado, la revolución socialista y la construcción del socialismo) todos aquellos que conocen las distinciones de Marx, Engels y Lenin saben cuál es la diferencia que separa la lucha de clases politica de la lucha de clases económica" (p. 16).

Aqui la escolástica metafisica coincide casi totalmente con la apologetica. No se trata de la huelga general "en abstracto": es la huelga general de mayo del 68 la aludida. El "teórico marxista" Althusser corre en ayuda de los "prácticos" Waldeck-Rochet y Séguy, que habrian tenido razón al "no seguir a los izquierdistas", "ya que hay que saber distinguir entre una lucha de clases económica y una lucha de clases politica."

Es facil imaginar los palos que Lenin habria dado a este filósofo que se pierde en la politica después de haberse extraviado durante un tiempo en el desierto de la economia. ¡Oh, maestro, danos una linea, diez palabras solamente de Marx o Lenin, para demostrarnos que esos revolucionarios estaban de acuerdo con tus divagaciones metafisicas y concebian, igual que tú, esas "huelgas generales defensivas y económicas" (así fuese una huelga general con ocupación de fábricas)!

La desvergüenza de Althusser no tiene limites, cuando es sabido que Lenin analizó la manera en que la revolución rusa de 1905 desarrolló la *combinacion* de las huelgas económicas y las huelgas politicas en las *huelgas de masas*, y escribió que "seria una falta irreparable que los obreros no comprendiesen toda la originalidad, toda la significación, toda la necesidad, toda la importancia de principio de esta "mezcla" (de huelgas economicas y politicas)" (Lenin, *Oeuvres*, tomo XVIII, pp. 86-87. Véase tambien pp. 104-105. Paris Editions Sociales, 1969). Claro que con esta concepción leninista de la huelga de masas no se puede justificar la politica del PCF en mayo de 1968...

6

ALTHUSSER, LA IDEOLOGIA, LA ESCUELA*

J. M. Poiron

LA REVISION DEL MARXISMO POR ALTHUSSER

En su artículo publicado en el n.° 151 de *La Pensée*, de junio de 1970, el "teórico" del PC Althusser pretende enriquecer a su manera el marxismo forjando a la vez una nueva definición del Estado y un nuevo concepto: el de "aparatos ideológicos de Estado" (AIE). Partiendo de la necesidad de un análisis de la reproducción de las condiciones de la producción, empieza describiendo la reproducción de los *medios de producción* y la de *la fuerza de trabajo*. Es a este nivel, y solamente a partir de él, que este autor hace intervenir a la ideología, a la que más tarde tratará de definir. Pero ya desde este mismo momento se puede afirmar que esta definición de la ideología será necesariamente muy restringida pues *su campo de aplicación no se extenderá a la reproducción de los medios de producción propiamente dichos*. ¿Cómo explicar, entonces, lo que Marx denomina anarquía de la producción en el sistema capitalista que nace de la incapacidad de la clase burguesa en cuanto tal de *comprender y controlar* el proceso de producción? Este principio de la separación fundamental de hecho que se producirá más adelante entre lo económico y lo político lo analizaremos después.

* Artículo publicado en el suplemento de *Rouge* (n° 155), revista de la I C.

Althusser ilustra su demostración con el ejemplo del Estado. Para él, el análisis marxista "clásico" del Estado es excesivamente "descriptivo" (Estado: fuerza represiva, instrumento de la dictadura de una clase), hay que "superarlo" (en el sentido hegeliano de la expresión). Según el autor hay que distinguir entre el *poder de Estado* y el *aparato de Estado.*

Esta "novedad" aparentemente poco operatoria es de hecho extremadamente peligrosa y abre la puerta a toda clase de reformismos. Si es verdad que el cambio del "poder de Estado" no constituye forzosamente un cambio en el "aparato de Estado" (los ejemplos que presenta Althusser son los de las revoluciones de 1830 y 1848, el golpe de Estado de Napoleón III, etc.) también hay que subrayar de modo imperativo que *tales cambios se producen en el marco de una clase determinada que no ve su poder recusado en cuanto clase.* Todo cambio revolucionario, es decir, todo cambio que hace pasar el poder de una clase a otra, va inevitablemente acompañado de la destrucción del antiguo aparato de Estado y de la construcción de un nuevo aparato adaptado a los objetivos de la nueva clase en el poder (el problema de los individuos miembros de este antiguo aparato se plantea de otro modo y no hay que confundir la necesidad provisional que tiene la clase revolucionaria de utilizar en el marco del nuevo aparato de Estado a estos antiguos "funcionarios" con la persistencia del antiguo aparato en cuanto tal, lo que parece hacer Althusser a propósito de la revolución del 17 con el ejemplo de Lenin).

Esta separación introducida en la definición del Estado puede ser la justificación teórica de la práctica reformista del PC que pretende tomar el poder de Estado sin avanzar *al mismo tiempo* la perspectiva de la destrucción del aparato de Estado.[1] Y ello a pesar de que, al final del capítulo, Althusser reafirma la necesidad que tiene el proletariado de llevar a cabo esta destrucción. La distinción "teórica" introducida permite *la negación de la simultaneidad de ambas operaciones.* La toma del poder va inmediatamente acompañada de la destrucción del Estado burgués y de la legalidad del nuevo aparato proletario (los consejos obreros) surgido durante la crisis revolucionaria.

[1] De ahí se puede deducir también la "revolución por etapas", primero la "unión popular", después la "democracia avanzada", y finalmente el socialismo, único que sacará a la luz del día el problema del aparato de Estado.

Pero Althusser no para aquí. Tras esta brillante operación va a tratar de precisar la naturaleza de este aparato de Estado. Distingue "el aparato represivo de Estado que funciona de modo masivamente predominante en la *represión* al tiempo que funciona secundariamente en la ideología" p. 14, y "los aparatos ideológicos de Estado" definidos como una "realidad que está manifiestamente al lado del aparato (represivo) de Estado, pero que no debe confundirse con él". Tales aparatos funcionan "de modo masivamente predominante en la *ideología*, pero también funcionan secundariamente en la represión".

A continuación hace el balance de tales AIE: AIE religioso, escolar, familiar, político, sindical, informativo, cultural. (Señala por otra parte, que los AIE familiar y jurídico tienen otras funciones; pero ya hablaremos de esto, pues de hecho ¡no todos los AIE descritos tienen como función *principal* la función ideológica!).

A partir de ahí Althusser va a tratar de definir la relación existente entre la ideología y sus aparatos. Su tesis puede resumirse en dos citas:

"Una ideología existe siempre en un aparato y su práctica o sus prácticas, su existencia, es material", p. 26, es decir, que la ideología está indisolublemente ligada, sólo existe por y para unos aparatos específicos. A continuación describe la relación existente entre la ideología y la acción de los individuos a ella sometidos:

"Resulta, pues, que el sujeto actúa en cuanto es actuado por el siguiente sistema (enunciado *en su orden de determinación*):[3] *ideología existente en su aparato ideológico material, prescribiendo prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según la creencia.*"

Althusser se desenmascara aquí por completo. Como la ideología no está directamente ligada al propio proceso de producción (véase más arriba el nivel en el cual, según él, interviene la ideología) corre el peligro de existir de una manera totalmente idealista (sin existencia material).

Para resolver este problema el autor *inventa* el concepto de AIE que trata de afianzar en una realidad material esa ideología que sin tales aparatos *no tendría ningún fundamento*. Al hacer esto configura una esfera de lo ideológico que funciona casi de

[3] Subrayado por mí.

modo independiente con respecto a la producción en el seno de aparatos que *la constituyen y la reproducen*[3] (en este aspecto, el orden de determinación antes citado es perfectamente esclarecedor).[4]

TRABAJO ALIENADO E IDEOLOGIA

Debido a su negación del trabajo alienado, Althusser evita afianzar la realidad de la ideología en el propio proceso de producción y la considera desde el punto de vista de la *reproducción.* Ahí está la raíz de su desviacionismo.

Las condiciones de reproducción de las relaciones de producción nacen en el propio proceso de producción.

"El trabajo no produce solamente mercancías, se produce a sí mismo y produce al obrero como una mercancía más en la medida en que produce mercancías en general..." Esta categoría de la mercancía reina en toda la sociedad:

"Mediante el trabajo alienado, el hombre no crea, pues, solamente una determinada relación entre sí mismo y el objeto y el acto de producción en tanto que potencias extrañas y hostiles; crea también una determinada relación entre los demás y su propia producción y su propio producto, al igual que *produce una determinada relación entre sí mismo y los demás*", p. 161. Id.

Lo mismo expresa Lukács en "Reificación y conciencia de clase del proletariado", extracto de su "Historia y conciencia de clase". "La mercancía solamente puede comprenderse en su auténtica esencia como *categoría universal del ser social total*", p. 113.

Esta alienación surgida del proceso de producción capitalista es la realidad sobre la cual va a apoyarse y desarrollarse la ideología. En efecto, todas las clases del sistema capitalista sufren esta alienación, incluso si, como dice Marx, "la clase posesora se complace en esta alienación, en ella se afirma y reconoce su

[3] En un P. S. el autor afirma que la ideología no nace solamente en el AIE sino en otras partes y remite así a la lucha de clases (pero en ningún momento al propio proceso de producción). Pero nosotros creemos que este P. S. sobreañadido a la argumentación del artículo es *contradictorio* con ésta. Expresa temor del autor ante la amplitud del revisionismo de que da muestras. No nos creemos, pues, con derecho a definir la postura de Althusser con respecto al artículo y no al P. S. ¡Que elija Althusser!

[4] En el límite, es la ideología *lo único* que determina la reproducción de las relaciones de producción.

propia *potencia* y con ella adquiere *la ilusión de una existencia humana", mientras el proletariado "se siente aniquilado en esta alienación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana" (La Sagrada Familia).*

Según esto, la burguesía, a su vez "víctima" de esta alienación universal, es incapaz debido a su situación de clase, de comprender *la autoridad social,* es decir, el funcionamiento real de la sociedad. (Esta incapacidad se expresa mediante esta "anarquía de la producción" y con la oposición permanente entre los intereses individuales del capitalista y sus intereses como elemento de una clase).

La burguesía impone a la sociedad en su conjunto, y basándose directamente en la realidad de la *alienación universal,* su "visión del mundo", esta "falsa conciencia" de la que habla Engels.

Lo mismo dice Marx en *La Ideología Alemana.* "Las ideas de las clases dominantes son, en cualquier época, las ideas dominantes, es decir que la clase que constituye la potencia material dominante de la sociedad es igualmente su potencia espiritual dominante (...) las ideas dominantes no son más que la expresión ideológica de las relaciones materiales dominantes concebidas en forma de ideas, por consiguiente las relaciones que convierten a su clase en dominante, por consiguiente, las ideas de su hegemonía'.

Esta ideología dominante constituye, por lo tanto, "la expresión, en el plano de la conciencia, de una apariencia objetiva del capitalismo, a saber, la reificación", Jakubowsky, p. 173 in *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de la historie.*

Pero lo que sigue siendo fundamental es la afirmación de que esta *ideología impregna todos los poros de la sociedad capitalista,* que existe independientemente de los aparatos específicos encargados de constituirla y que le sirven de base material. Todo *"aparato" de la sociedad capitalista difunde, por tanto, de modo permanente, la ideología dominante, pero sería inútil tratar de disociar esta ideología de las demás funciones de este aparato.* De este modo, la enumeración hecha por Althusser de los diversos AIE se revela errónea.

El AIE religioso no está expresamente ligado al sistema capitalista, sino que sirve de expresión mítica de la sujeción del hombre en todas las sociedades "presocialistas".

El AIE familiar ejerce una función de reproducción de la fuerza de trabajo, como observa Althusser, incluso en el caso de que esta función esté directamente ligada a la difusión de una ideología.

Se podría seguir por este camino. El AIE jurídico está directamente ligado al aparato represivo de Estado. El AIE político es, de hecho, la lucha política. El AIE sindical es la expresión directa de la lucha de clases en la empresa, etc.".[5]

Al convertir a la ideología en esta esfera separada de la producción, al negar la realidad del trabajo alienado que es lo único que puede explicar el nacimiento y la imposición de esta ideología sobre *todas* las clases. *Althusser abre el camino a las prácticas espontaneístas*, el obrero puede, desde este momento, ser espontáneamente revolucionario y portador de una "ideología proletaria",[6] y el eje de la lucha de clases se desplazará ¡hacia los AIE! Igualmente se puede llegar a negar la necesidad de un partido revolucionario tal como lo definió Lenin.

ALTHUSSER, LA ESCUELA Y LA EXTREMA IZQUIERDA

El AIE escolar ocupa un lugar en la demostración de Althusser, por lo que conviene que nos detengamos en él.

1. *Una primera definición de la escuela.*

La escuela es descrita una primera vez al principio del artículo. "La Escuela (...) enseña "técnicas", pero lo hace de modo que aseguren la sujeción a la ideología dominante, o el control de su práctica", p. 7.

He ahí una definición que parece dar cuenta, efectivamente, de la realidad de la institución escolar, incluso en su carácter no homogéneo (sujeción o control) al distinguir una escuela que asume la tarea de la formación de la fuerza de trabajo, y una escuela que garantiza la formación de ideólogos. Pero hay que ob-

[5] Esta clasificación en los AIE de la política y de lo sindical desemboca prácticamente en la lucha *contra* la institución de los partidos políticos y la institución sindical llevada a cabo por la corriente maoísta, pero, como buen marxista universitario, Althusser se desinteresa de los problemas de aplicación práctica.

[6] En efecto, para que este obrero "guarde las distancias" con respecto a los AIE, ya que la alienación no está directamente ligada al proceso de producción, se convierte en el revolucionario modelo en oposición a los "pequeños-burgueses", estudiantes que participan directamente del AIE escolar.

servar, cosa que no hace Althusser, que debido al hecho mismo de esta definición, la escuela se convierte en el lugar de una importante contradicción que puede permitir el desarrollo de las luchas.

Contradicción entre la necesidad objetiva (ligada al desarrollo de las fuerzas productivas) de una cada vez mayor cualificación de la fuerza de trabajo y la necesidad de mantener esta "capacidad técnica" dentro de los limites compatibles con el orden social. Lo que implica obligar al trabajador a aceptar el lugar que ocupará en el proceso de producción (especialización rígida), obligarle a aceptar la imagen falseada del funcionamiento de la sociedad.

2. *Una comparación "reveladora".*

Partiendo de esta definición, Althusser se va a deslizar insensiblemente hacia otra definición de la escuela totalmente distinta de la primera. Para hacerse más inteligible, utiliza la siguiente comparación: la Escuela desempeña en la sociedad capitalista el papel desempeñado por la Iglesia en la sociedad precapitalista. Esta Iglesia, aparato ideológico de Estado dominante "concentraba en su interior no solamente las funciones religiosas, sino también las escolares y una buena parte de las funciones informativas y culturales", p. 18.

En la actualidad, el aparato ideológico de Estado dominante es el aparato ideológico escolar.[7]

Hay que replantearse esta comparación, que es muy esclarecedora. Definir la Escuela como aparato ideológico dominante, es algo eminentemente *reaccionario, equivale a justificar la práctica izquierdista de la destrucción de la Escuela aquí y ahora. Del mismo modo que la lucha contra la Iglesia fue un elemento esencial de la lucha revolucionaria en el siglo XVIII, la lucha contra la escuela se convierte hoy en el elemento central de la lucha revolucionaria.*

No debe extrañarnos encontrar en Illich. "La Sociedad desescolarizada", *idéntica comparación entre la Escuela y la Iglesia, comparación que justifica la misma estrategia de destrucción inmediata de la Escuela.*

En este sentido, Althusser justifica la práctica de la extrema izquierda, especialmente en sus corrientes maoístas (por lo demás, formadas en lo esencial en su propia "escuela").

[7] "El par Escuela-Familia ha reemplazado al par Iglesia-Familia", p. 19.

Esta "esclarecedora" revelación es evidentemente errónea. La Iglesia no cumple, en absoluto, en la economía precapitalista, las mismas funciones que la Escuela actual. La fuerza de trabajo se forma fuera de la Iglesia, en el gremio, en el taller. Lo cual correspondía al estado de desarrollo de las fuerzas productivas. El papel de la Iglesia, definida como "aparato de formación", se limitaba a la educación y reproducción de una capa de funcionarios e ideólogos. Es absolutamente falso pretender establecer un paralelismo con la escuela actual; ello equivaldría a reducir el sistema escolar a la ENA y a no ver que este sistema sigue estando fundamentalmente determinado por la *formación de la fuerza de trabajo*[8] (por lo tanto, desempeña una labor socialmente útil), aunque esta formación se realice bajo las formas dictadas por la ideología dominante y bajo el estricto control de la clase burguesa.

La lucha revolucionaria no puede, por consiguiente, ser reemplazada por la lucha contra los AIE. Sigue centrada en el aparato de Estado, halla su fuente en la explotación cotidiana de los trabajadores en la fábrica. La lucha contra la ideología dominante no puede cristalizarse contra los sedicentes AIE, sino que está indisolublemente ligada a la lucha cotidiana revolucionaria.

[8] Es la única manera de explicar la historia y el desarrollo de la escuela obligatoria, relacionándola con las necesidades derivadas del desarrollo de las fuerzas productivas.

7

LOS INTELECTUALES DEL PCF*
CONTRA EL ESTALINISMO

Daniel Bensaïd

A propósito de la actitud de los soviéticos con respecto al estalinismo, Pierre Daix habla, en una entrevista concedida al semanario *Nouvel Observateur*, de *"esta especie de enorme cadáver que se está pudriendo en un rincón"*. De este modo expresa el malestar y la náusea de los propios comunistas franceses. Aparte de que este obstinado cadáver no acaba de morir.

EL ESTALINISMO SEGUN ELLENSTEIN: INEVITABLE Y ACCIDENTAL

Jean Ellenstein ha publicado en Editions Sociales el tomo 2 de su *Historia de la URSS*, que trata del período 1922-1939; dicho de otro modo, de la estalinización y del triunfo definitivo del estalinismo. La tesis de Ellenstein es clara: en 1922, si los trabajadores hubiesen tomado el poder, ni la economía ni la sociedad serían ahora socialistas. Ha sido durante este período y gracias a la dirección estalinista que han llegado a serlo. Este es el punto fundamental, que una vez establecido con firmeza, le permite a Ellenstein abordar con audacia la crítica secundaria del régimen estalinista. De este modo la constitución de 1936,

* Dossier publicado en *Rouge*, nº 216, 10 de Agosto de 1973.

presentada en su momento como la más democrática del mundo, reflejaba según él la transformación socialista de la sociedad. Por lo tanto, hasta ahí todo va bien: la dirección estalinista es una dirección revolucionaria que administra un Estado socialista basado en una economía y una sociedad socialistas.

"La indiscutible contradicción entre el carácter democrático de la Constitución y la práctica no democrática de este periodo debe ser analizada a partir de las realidades históricas frecuentemente evocadas en el curso de este volumen. La ausencia de democracia en Rusia antes de la revolución, las tradiciones heredadas del zarismo, así como la situación internacional y las estructuras existentes en razón de las condiciones históricas surgidas de la guerra civil, están en el origen de esta contradicción. La práctica estaba desfasada con respecto a la teoría." Que el estalinismo encontró un terreno favorable, a partir de las condiciones objetivas, es algo que no vamos a discutir. Nuestro movimiento tiene el mérito histórico de haber proporcionado una explicación materialista del estalinismo teniendo en cuenta el aislamiento internacional de la revolución rusa, el débil desarrollo de las fuerzas productivas y el modo de distribución de ello resultante, el análisis de la burocracia.

Pero Ellenstein aspira a algo diferente. Quiere demostrar a la vez que *el estalinismo era inevitable (para descargar al PCF de toda responsabilidad) y que fue algo accidental (para tranquilizar a quienes temen un desarrollo análogo en Francia):* "Es la forma que ha tomado la construcción del socialismo en la Unión Soviética. Por consiguiente, es un fenómeno espacio-temporal". Si ha sido, como dice Ellenstein, un "producto de la historia", un "fenómeno espacio-temporal", entonces los materialistas, que por algo son también realistas, han hecho bien el apoyarla (era un mal necesario); y así quedan en paz con la historia.

ALTHUSSER Y LA "DESVIACION ESTALINISTA"

En la nota publicada en forma de anexo en su respuesta a John Lewis, Althusser nos recuerda que desde 1960 repudiaba la noción de culto a la personalidad como "un concepto inencontrable en la teoría marxista". En la actualidad se ha envalentonado hasta definir como crítica de derechas todo análisis

del estalinismo que solamente vea en él una perversión del poder, una alteración superestructural del poder (¡encaja, Ellenstein!). Según afirma, estas explicaciones insuficientes dejan el campo libre a la "ideología burguesa más anticomunista" y a la "teoría trotskista", inocentemente relacionadas. Llega a decir que hace falta *"llegar a la raíz: a las contradicciones de la construcción del socialismo"*. Pero el suelo es demasiado duro para Althusser y la raíz excesivamente profunda: por esta razón no llega a ella y se limita a nombrarla. Se trata de un progreso tan veleidoso como su personaje.

Althusser prefiere permanecer en el terreno de la especulación metodológica, a una prudente distancia de los hechos. En lugar de atacar a las contradicciones de la construcción del socialismo en sus condiciones históricas determinadas, da una nueva explicación del estalinismo esencialmente ideológica, análoga a la introducida por su discípulo Poulantzas en *Fascismo y dictadura*. En su origen habría una desviación de la línea general que domina "a partir de los años 30" (¡qué imprecisión!) la IIIª Internacional. Esta línea se basa en el par economicismo-humanismo que, según Althusser, ya caracterizaba a la IIª Internacional. ¡Se trata de una "revancha póstuma"! Se trata de "exaltar simultáneamente las fuerzas productivas y el Hombre" y de esquivar por ambos lados la lucha política, el problema del poder.

Contra el análisis trotskista, Althusser opina que la noción de estalinismo no es teóricamente distinta de la de culto a la personalidad. ¡Sin más juicio! Sin analizar el contenido concreto desarrollado, recuperado, puesto al día, desde *La Revolución traicionada* de Trotsky, escrita en una época en que Althusser y los suyos se tragaban impasibles una mezcla de economicismo y humanismo aderezada con un poquito de proceso de Moscú. Sin aludir siquiera a los estudios de Ernest Mandel que no se contenta con decir que falta llegar a la raíz, a las condiciones y contradicciones de una economía en transición. Sin explicar a la luz del marxismo cómo (y contra quién) pudo triunfar una línea así, no solamente en la URSS, sino en todo el movimiento comunista internacional. ¡Y a qué precio!

De hecho, Althusser parte, frente a Ellenstein, de una crítica aparentemente radical del estalinismo; hace como si se tomase el problema a pecho. Y en definitiva, ello le sirve para atenuar su importancia y desviar la crítica. Según él, es inexacto hablar del estalinismo. Este rigorista prefiere hablar de *"desviación estali-*

nista": ¡esa es la palabra justa! ¡el concepto! ¿Desviación con respecto a qué? ¿A qué norma? ¿Sólo es una desviación esta deformación del socialismo, esta orientación conservadora y reaccionaria del movimiento obrero que tiene en su haber el hundimiento del PC chino en el 26, el abandono de España y la liquidación del POUM, los procesos de Moscú, la tradición de la revolución griega, la destrucción de Budapest y la invasión blindada de Praga en la primavera del 68?

Althusser es muy prudente. Cuida y sopesa sus palabras. Las destila parsimoniosamente. Sus producciones son muy aplaudidas, su rareza las convierte en algo precioso. De hecho Althusser maneja todos los trucos de un charlatán, desde el abracadabra mágico a los disfraces del científico. Simula elevarse por encima de la historia, cuando en realidad marcha lastimosamente a remolque de ella. Tras entreabrir unas cuantas puertas y retroceder frente a los espacios vertiginosos con ello descubiertos, esto es lo que queda del parloteo althusseriano: *el estalinismo es una desviación de origen fundamentalmente teórico.* De este modo, se esclarecen últimamente 30 años de historia del movimiento obrero.

En su obra *Lo que sé de Soljenitsin*, Pierre Daix escribe: "La fascinación ejercida por la revolución de Octubre, de la que se aprovechó el estalinismo y de la que se sirvió para avalar sus crímenes en nombre de la necesidad de defender el socialismo, si bien fue relevada por las victorias sobre Hitler, no pudo sobrevivir a las revelaciones del XX Congreso, a la crisis polaca, a la insurrección húngara, antes de que el cisma con China acabase de desmitificar el conjunto del sistema demostrando que había dejado de ser universal y de corresponder a sus fundamentos teóricos" (p. 79). Y sigue diciendo: "Cuando en otro tiempo fuimos los portadores de la iniquidad estalinista, además de estar convencidos de que se trataba de una defensa legítima, si no de un acto de justicia, identificamos la Unión Soviética con el porvenir del socialismo. Veinte años después, sabemos que, al hacerlo, no favorecimos en lo más mínimo la causa del socialismo en Francia, que, en cambio, hemos contribuido a destruir la unidad moral de la Resistencia y nos hemos hecho culpables, entre la clase obrera de nuestro país, de los crímenes contra el socialismo que habíamos negado y en ocasiones transformado en ejemplos. A finales de verano de 1972, no solamente ya no era posible identificar la Unión Soviética con el porvenir del socialismo, sino que aquélla hacía las

funciones de gendarme velando por el mantenimiento del orden existente en Europa".

El libro de Daix no constituye un análisis del estalinismo. Tampoco lo pretende. No es más que una toma de conciencia del mismo, ardiente y apasionada, por parte de un estalinista empedernido que, durante la guerra fría, luchó en primera línea para negar la existencia de los campos soviéticos. A algunos, este descubrimiento les parecerá tortuoso, demasiado brutal para no ser sospechoso. ¿Conseguirán las persecuciones contra Soljenitsin destruir una fe ciega que no pudo ser abatida por treinta años de prácticas estalinistas y de toda clase de crímenes? Daix se explica a este respecto; da cuenta de los mecanismos y de las corazas de la autocensura. No hay que criticar para no dar armas al enemigo de clase... Hay que apostar por una mejora gradual... No hay que correr el riesgo de tirar el niño con el agua del baño. Además, a uno le cuesta reconocer que la abnegación, los sacrificios, los combates de toda una vida, han sido inútiles, se han extraviado, que la historia nos ha puesto un inmenso par de cuernos. Entonces, lo que a una mirada indiferente se le aparece como irrisorio, se convierte en decisivo, culmina la labor sorda de tantas pequeñas conmociones. Para Daix, la expulsión de Soljenitsin de la Unión de escritores soviéticos prolonga y esclarece la invasión de Checoeslovaquia. En torno a la figura de Soljenitsin se articulan las losas del edificio estalinista; actúa como un catalizador y precipita una ruptura que se había ido difiriendo, una ruptura retroactiva. Esta es la cuestión.

"ESTE HIMALAYA DE SILENCIO COLECTIVO"

Al evocar el informe Krutshov, las rehabilitaciones, los hombres que salieron de los campos de concentración, Daix habla de un "enorme secreto colectivo", y también de este "Himalaya de silencio colectivo". También los intelectuales del PCF tienen su Himalaya; su silencio es el trotskismo. Un silencio insoportable por acusador. Si no hubiese una voz que se levantase contra ellos, todavía estarían afirmando que el estalinismo es inevitable, todavía estarían confundiendo su capitulación con el realismo. Pero existe una Oposición de izquierda, un movimiento trotskista que, paso a paso, ha ido trazando otro camino posible: durante la revolución china en el 26, acerca de la cuestión de la industrialización

y la planificación, acerca de la lucha contra el nazismo en Alemania. En cada ocasión, se planteó explícitamente una opción, que demostraba que había otros caminos posibles además del emprendido. En *Los Comunistas* (1949), Aragón hace decir a uno de sus héroes: "los trotskistas son polis, eso es todo. No constituyen un problema filosófico". Tanto mejor, porque ellos no han dejado de plantear un problema político, mientras todavía hoy los Aragón, los Ellenstein, los Daix, los Althusser, siguen evitándolo.

De todos modos, y la brecha es considerable, Ellenstein abandona en su libro el viejo concepto de hitlero-trotskismo. Incluso insinúa que "en el plano interior, la teoría trotskista de la revolución permanente se aproximaba a la teoría leninista de la revolución ininterrumpida". Al tiempo que recuerda que Stalin tenía razón al defender, contra Trotsky, el "socialismo en un solo país" (es el título del volumen) y al lograr erigirlo. En resumen, Trotsky ya no está en el infierno, sino en el purgatorio. La frontera entre el Bien y el Mal absolutos ya no es impermeable. Para los estalinistas más sagaces, la retirada, aunque modesta, es peligrosa. Es como una fisura en los diques de Holanda por donde puede precipitarse el mar embravecido. Pero en seguida se producen atropellos, desde Pierre Durand en las columnas de *L'Humanité* hasta Althusser, para meter valerosamente el dedo por el agujerito abierto por Ellenstein.

En efecto, si Althusser se preocupa hoy de efectuar un análisis teórico de la desviación estalinista, es para enfrentarse mejor con la izquierda, dado que las autocríticas sumarias y superficiales son incapaces de "mantener a distancia al antiestalinismo trotskista". Se inquieta por este "fenómeno de apariencia paradójica": "Cincuenta años después de la revolución de Octubre y veinte años después de la revolución china, se produce el fortalecimiento de unas organizaciones que subsisten desde hace cuarenta años sin haber logrado una sola victoria histórica (pues, a diferencia de los "izquierdismos" actuales se trata de organizaciones que tienen una teoría): las organizaciones trotskistas".

Decididamente, Althusser conoce mal la historia y la entiende peor. Esta teoría que cimenta las organizaciones trotskistas y las hace coriáceas a sus ojos, es la filiación que desde el bolchevismo conduce al trotskismo pasando por la Oposición de izquierda de los años 1925-1946. A través de esta historia, nuestro movimiento logró la primera victoria, la de la Revolución de Octubre, frente y contra los Stalin y Zinoviev del momento. Y también hemos

conseguido la última victoria, la que cuenta: hemos sido el único grupo que no ha capitulado ni se ha doblegado ante el estalinismo, y que ha mantenido la tradición del internacionalismo revolucionario. Todo ello es algo muy distinto de las victorias efímeras cuyos trofeos conserva Althusser en sus vitrinas teóricas.

En cuanto a Daix, debido a que va bastante lejos en su denuncia del estalinismo, tiene que mostrarse discreto con la cuestión del trotskismo, por lo que la trata por omisión.

Así, cuando habla de los campos soviéticos, pretende que Goebbels fue el primero en hablar de ellos y David Rousset el segundo. De acuerdo con los datos de que disponemos, Trotsky fue asesinado en 1940 por la GPU cuando ya había escrito *Los crímenes de Stalin*, libro en el que abundan los hechos y los testimonios. Siguiendo con los hechos, su hijo León Sedov fue asesinado en 1938 por la misma GPU; o sea, que su obra *Los procesos de Moscú* estaba escrita desde antes. Pero estas primeras voces no las ha querido oír Daix, porque eran demasiado terribles, porque provenían del propio seno del movimiento obrero, porque exigían un coraje político y no unas tranquilizantes certezas.

Que se produzcan confusiones a este respecto es concebible. Lo inadmisible es que Daix elimine en una nota de su libro a los fastidiosos Trotsky y trotskismo: "No debe perderse de vista que, en lo referente a la literatura, las opiniones de Trotsky apenas difieren de las de Stalin. Trotsky ataca a Zamiatine, a Pilniak, a Blok, a Essenine, entre otros, y los considera culpables de emitir un juicio independiente sobre la revolución. El control de la creación artística forma parte de la concepción que el régimen soviético tenía, desde un principio, de su propia función" (nota a pie de la página 158).

Daix, que se considera un espíritu abierto, que ha sabido leer las obras de la lingüística, del estructuralismo, de la escuela histórica francesa, sigue siendo un pésimo lector de Trotsky, para no decir un lector carente de honradez. ¿Cómo puede decir esto después de la reedición de *Literatura y Revolución* en formato popular? Es cierto que Trotsky ha criticado severamente a Pilniak, a Blok, a Essenine y a muchos otros. Pero jamás ha pretendido convertir estas críticas en una postura oficial, militarizar y estatizar el arte y la literatura. Todo lo contrario, ha afirmado que la creación artística depende de ciertos procesos sociales a largo plazo que superan ampliamente por su extensión la jurisdicción y la competencia de un partido o un Estado. Por esta razón Trotsky

estaba de acuerdo con Breton en que en arte "todo está permitido". Si Daix no ve en esto ninguna diferencia con el estalinismo, es que todavía no se ha despegado suficientemente de su pasado para distinguir una polémica virulenta en el seno del movimiento obrero de una sentencia policial. Esta ceguera puede llevarle lejos, por ejemplo, a considerar la degeneración estalinista como inherente, "desde su origen", "al régimen soviético".

Es así como una ruptura vergonzosa con el estalinismo puede desembocar en la pérdida del rumbo ideológico. Stalin quiso que el socialismo se identificase con la URSS, quienes combaten el sistema burocrático continúan, de grado o por fuerza, identificándola con el socialismo y le proporcionan a Stalin su última victoria póstuma.

BALANCES SIN PERSPECTIVAS

Ellenstein, Althusser, Daix abordan el estalinismo según diversos procedimientos que determinan también sus perspectivas. Daix lo admite con bastante honradez: "El neo-estalinismo está desarmado y circunspecto ante el debate político de fondo." Lo que no ve es que las semi-rupturas, las semi-medidas no constituyen en absoluto una manera mejor de abordar este debate.

Para Ellenstein, la causa está vista. Quiere hacer presentable el estalinismo. Pero sigue siendo estalinista. En una carta a *Le Monde* (2 de Agosto), tiene buen cuidado de precisar: "Estoy totalmente de acuerdo con el artículo de Roland Leroy sobre los escritos de Pierre Daix". La coz del asno.

Para Althusser se trata también de lo accesorio para conservar mejor lo esencial. Existe una desviación estalinista, de origen teórico, pero la historia de la URSS y de la IIIª Internacional no se limitan a esta desviación. En los balances teóricos de Althusser, lo positivo supera con mucho lo negativo: "Stalin no puede quedar reducido, por razones evidentes y poderosas, a la desviación que hemos relacionado con su nombre, y con mayor razón a la IIIª Internacional, a la que acabó dominando al cabo de treinta años. Ante la historia, tiene otros méritos. Supo comprender que era preciso renunciar al inminente milagro de la revolución mundial y, por consiguiente, emprender la construcción del socialismo en un solo país, y sacar de ella todas sus consecuencias: defenderla a toda costa como la base y la defensa del socialismo en el

mundo, convertirla, bajo el asedio del imperialismo, en una fortaleza inexpugnable y dotarla, con este fin, de una industria pesada de la que salieron los tanques de Stalingrado que sirvieron para que el heroísmo del pueblo soviético, en una lucha a muerte, librase al mundo del nazismo. Nuestra historia también pasa por ahí. Y a través de las caricaturas y tragedias de esta historia, millones de comunistas han aprendido, aunque Stalin los enseñase como dogmas, que existían los principios del leninismo" (p. 95).

Que los carros de Stalingrado también hayan sido empleados en Praga, que se produjese el pacto germano-soviético, que *L'Humanité* clandestina del 4 de Julio de 1940 todavía escribiese: "El pueblo francés quiere la paz y exige medidas enérgicas contra quienes, por orden de la Inglaterra imperialista, quisieran lanzar de nuevo a la guerra a los franceses"; todo esto no cuenta, sólo es un puñado de arena que apenas cruje bajo la bota teórica. Althusser ataca la "desviación" estalinista para salvaguardar mejor el meollo. Le basta con olvidar y aligerar un poco las tintas. Lo siento, Althusser, nuestra historia no pasa por ahí. Nuestra historia es otra, en el pasado y en el presente.

La querella parecería efectivamente gratuita si no tuviese implicaciones actuales. Para Althusser, la "única crítica histórica de izquierda de la desviación estalinista" es "la crítica silenciosa, pero en actos, realizada por la revolución china, una crítica lejana, desde el foro. Que debe verse de cerca y descifrarse". El maldito Althusser, que para salvar los muebles acaba haciendo la apología de la teoría muda, volviendo el marxismo al mimo. Haciendo el elogio de una política disfrazada. Cada vez mejor.

Hay que decir una serie de cosas: que la revolución china tomó para adaptarlo a su propio uso el vocabulario estalinista (¡basta con leer de nuevo la *Nueva Democracia!*), que la dirección del PC chino, escarmentada por la catástrofe del 26, se distanció de la Internacional, que se forjó en polémicas contra los cuadros formados en Moscú por Pavel Mig, que la revolución china triunfó contra la orientación y las consignas de Stalin, contra sus emboscadas y sus trampas. Todo ello constituye la distancia que, para nosotros, separa una dirección reformista reaccionaria de un partido revolucionario empírico.

Pero después de la Revolución cultural, a la luz de la nueva política internacional de China, en el momento en que Chu-en-Lai se alegra de ver cómo se refuerza la Europa del capital frente al peligro que representaría el social-imperialismo soviético, cuan-

do las divergencias políticas en el seno del PC chino se solucionan de modo diferente al de un debate político (Lin Piao), se hace difícil encontrar en China una patria de recambio para el socialismo, y en Mao un Stalin mejorado. Exceptuando a Althusser, claro, que se conforma con una crítica lejana, desde el foro, para poder hacer mejor la crítica de cerca, la que examina los hechos, la que descifra.

Es una vez más Daix quien se acerca al problema decisivo: "Escribí este libro cuando, porque, tras el silencio de las *Lettres françaises*, al que se añadieron otros silencios, curiosamente multiplicados desde 1968, disminuyeron las ya débiles posibilidades que tenía el sistema socialista de reformarse desde el interior". Es una opción. Garaudy lo había dicho antes que Daix: ya no se puede callar más. Daix explica con bastante claridad que, a sus ojos, durante mucho tiempo, lo esencial ha sido continuar hablando desde el interior del movimiento comunista. Sabe, y así lo dice, que sus palabras, impresas en las columnas del *Nouvel Observateur*, suscitarán recelo *a priori*. También en este momento se considera una víctima del mecanismo del PCF: todo está preparado para que quienes rompen con el partido lo hagan en solitario, condenados por su soledad a expresarse a título individual en tribunas circunstanciales, tribunas provisionales. Nadie ha podido resistirlo: Marty, Tillon, Garaudy, Lefèvre, tal vez mañana Daix, son, ante el partido, hombres solos.

Es este temor el que hace vacilar a Daix y le devuelve al carril del que está tratando de escapar. Explica que muchas veces ha callado porque las cosas iban a arreglarse. Y todavía hoy: "A medida que la credibilidad del acceso de la izquierda al gobierno se precise y se acreciente, las transformaciones en el interior del partido se operarán por sí mismas".

En este caso, si el partido sigue siendo el partido, si las transformaciones se operarán por sí mismas, ¿para qué atropellarse? Daix está atrapado en el torbellino de la vieja lógica. Oscila entre esta nueva capitulación y una dudosa justificación de su aislamiento, que afectaría su estatuto de intelectual. "La política, declara al *Nouvel Observateur*, también consiste en ganar las elecciones, a corto plazo. El papel de un intelectual es, a mi entender, el contrario: a largo plazo." Ya nos estamos alejando del marxismo y Daix se halla en una posición cada vez peor. (Leroy no deja de reprocharle su concepción política de lo político).

No hay escapatoria, ni evasiva ni semi-medidas que valgan. La única manera de romper con el estalinismo sin ser destruido, consiste en demostrar que ya no se identifica con el movimiento obrero, que la URSS no se identifica con el socialismo. Consiste, por lo tanto, en luchar por la construcción de una organización revolucionaria y encontrar su lugar en el movimiento obrero. Pero Daix esquiva estas opciones.

BIBLIOGRAFIA

Pierre DAIX, *Ce que je sais de Soljénitsyne* (Le Seuil).
Entrevista en *Le Nouvel Observateur* (16 de julio).
ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis* (Maspero).
ELLENSTEIN, *Histoire de l'URSS*, Tomo 2 (Editions sociales).
Pierre DURAND, *A propos de l'Histoire de l'URSS*, tomo 2 (*L'Humanité*, 10 de julio).
Roland LEROY, *A propos des récents écrits de Pierre Daix (France Nouvelle*, 31 de julio).
Louis COUTURIER, *Le PCF et l'Histoire de l'URSS (Quatrième Internationale* nº 9-10 (nueva serie) sept-oct. 1973.)

8

CRITICA DE UNA AUTOCRITICA

Jean-Marie Brohm

Dos libros recientemente publicados vuelven a poner sobre el tapete el debate, que Althusser no ha dejado de alimentar, sobre la especificidad de la "Ciencia" marxista y de la "Filosofía" marxista. El primero, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967) (Maspero, 1974) es la célebre Introducción el "curso de filosofía para científicos" pronunciada en la Escuela Normal Superior en 1967. Estos cursos de filosofía, en los que participaron los demás miembros de la "Escuela althusseriana", P.Macherey, E. Balibar, F. Regnault, M. Pécheux, M. Fichant y A. Badiou se prolongaron aproximadamente hasta mayo-junio del 68, y ejercieron una influencia evidente sobre toda una generación de intelectuales universitarios. Así, pues, en cierto lugar, la "Escuela", se enunciaron una serie de Tesis filosóficas, es decir, según Althusser, de "proposiciones dogmáticas" (p. 13), aptas para circunscribir a la filosofía. Esta está "hecha de palabras ordenadas en proposiciones dogmáticas denominadas Tesis" (p. 18). El conjunto de estas tesis forma "un sistema" en el que las "categorías filosóficas que ellas producen pueden agruparse y funcionar como un método filosófico" (p.24).

Evidentemente L. Althusser pretende estar hablando como un filósofo marxista que desarrolla la filosofía marxista, la de Marx, Engels, Lenin, Mao (y de vez en cuando Stalin). ¿Acaso no nos dice, en efecto, que "sin Lenin y todo lo que le debemos, este curso de filosofía para científicos, jamás habría tenido lugar"?

(p.78). También nos alegramos de saber que las célebres *Tesis de Abril* de Lenin y su práctica política nos ayudan "a pensar tan de cerca como sea posible la práctica propia de la filosofía" (p. 60). Y para quienes todavía tienen dudas en cuanto a la eficacia práctica de esta "avalancha de tesis" (p. 27), en cuanto a las "posturas correctas" de la práctica política de Althusser, el Filósofo de la calle Ulm precisa (sin duda ante un auditorio asombrado al comprobar que "formalmente hablando", "la práctica filosófica" de un agregado de la universidad francesa es "del mismo tipo que la práctica de Lenin")(p. 61), en una proposición dogmática resumida: "hemos podido comprobar que la filosofía que profesábamos, o mejor, la posición que ocupábamos en filosofía, estaba relacionada con la política, con determinada política (sic), la de un Lenin (...) No hay contradicción en ello: esta política es la del movimiento obrero, y su teoría viene de Marx..." (p. 97).

Así, pues, Althusser es marxista-leninista, filosóficamente hablando, por supuesto. Pero la "aridez de las tesis" (p.28) no debe desanimarnos. Efectivamente, como en toda práctica, la filosofía "sólo puede aprenderse practicándola, pues solamente existe en la práctica" (p.28). Althusser, al decidirse a publicar este curso, presenta, en resumidas cuentas, el balance de su "ejercicio" de la filosofía que le permite precisar las claves, enunciar las *tesis*, delimitar las *posturas* (criticando las posturas falsas y tomando *partido* por las posturas correctas). Y este balance recuerda mucho a un "testimonio retrospectivo" (p.8). En efecto, como explica en su Advertencia de mayo del 74, este curso para científicos que es su "introducción del 67" (p. 8),[1] inició un "viraje" en sus "in-

[1] Seguramente para acentuar el parentesco, digamos la filiación, con la *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857) de Marx. Althusser piensa seguramente en lo que decía Marx en 1859 en su *Prefacio* a la *Crítica de la Economía política*, precisamente con respecto a esta Introducción del 57: "la anticipación de resultados que todavía no han sido demostrados puede crear confusión" (Ed. Sociales, 1957, p. 3). A continuación, después de una autocrítica así, hay que decidirse a enfrentar "la enojosa obligación de exponer (su) opinión sobre los denominados intereses materiales" (ibidem, p. 3). Finalmente, ya que se trata de "arreglar (sus) cuentas con (su) conciencia filosófica anterior" (ibidem, p. 5), no se pueden olvidar las siguientes tesis de Marx: "No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia" (ibidem, p. 4). Esto ya lo había dicho Marx, por ejemplo, en *La Ideología Alemana*... Por esta razón es preciso "destacar el antagonismo existente" entre el materialismo histórico "y la concepción ideológica de la filosofía alemana" (ibidem, p. 5) Se podría decir también: "de la filosofía francesa", aunque sólo fuese la de un eminente especialista de la Teoría (o de la Práctica teórica). Entonces, ya que aparentemente "se abre una época de revolución social" (ibidem, p. 4) y ya que "la humanidad solamente se plantea los problemas que puede resolver" (ibidem, p. 5) se le puede preguntar al pájaro de Minerva —que en sus meditaciones filosóficas sobre la Ciencia, la Verdad, el Telos, el Ser,

vestigaciones sobre la filosofía, en general, y sobre la filosofía marxista en particular" (p.8).

Hoy, en sus *Elementos de Autocrítica* (Hachette, 1974), Althusser nos propone no solamente una nueva definición de la filosofía ("lucha de clases en la teoría") sino sobre todo la explicitación de una serie de declaraciones autocríticas. Hacia el final nos dice que las posiciones de *Pour Marx, Lire le Capital* y otros textos estaban todavía afectadas por una "desviación historicista", que "la lucha de clases estaba prácticamente ausente" de muchas de sus construcciones intelectuales;[2] que el "corte epistemológico" estaba concebido de manera especulativo-racionalista; que "en *Pour Marx* y en *Lire le Capital* apenas se trata de la lucha de clases en sí misma" (*Eléments d'Autocritique*, op.cit., p.94) y otras cosas parecidas. Por ejemplo, Althusser confiesa el pecado ("herejía") de espinozismo. Su confesión final deshace un singular malentendido: "Hemos sido culpables de una pasión fuerte y comprometedora: hemos sido espinozistas" (op.cit., p.65). Sin duda ésta es la razón de que este hereje dedicase su autocrítica antidesviacionista a "Waldeck Rochet, que admiraba a Spinoza y le habló ampliamente de él en 1966" (op.cit., p.11). En suma, una conversación entre especialistas de la"herejía". Uno de ellos, famoso dirigente del partido comunista francés,[3] eminente re-

---

incluso Dios deja oír "un eco, ligeramente teñido de filosofía, del socialismo y el comunismo francés (ibidem, p. 3)— porque también él, por razones que no tienen nada que ver con las de Marx, ha "abandonado la escena pública y se ha retirado a su cuarto de trabajo" (ibidem, p. 4). En resumen, la existencia de Althusser —(universitaria con unos intereses materiales precisos)— determina su conciencia (filósofo "comunista" francés) así como "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas *o filosóficas, en resumen, las formas ideológicas* (ibidem, p. 4) bajo las cuales los "comunistas franceses del PCF toman conciencia" de los conflictos de clase sin jamás llevarlos a su conclusión.

[2] "... entonces no habíamos comprendido la importancia excepcional del papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx y en el dispositivo conceptual del propio *El Capital*" (p. 64); "apenas se hablaba de lucha de clases en lo concerniente a la ideología" (p. 82).

[3] Aquellos que Althusser ha calificado de "marxistas pequeño-burgueses" (p. 36), es decir, los partidarios del joven Lukács, de Korsch, de Pannekoek (p. 33), de Reich, de Marcuse o de otros (p.39), por ejemplo, los "anarquizantes" (p. 31), o los trotskistas (designados por su nombre en *Réponse à John Lewis* y por supuesto vinculados, según la tradición estalinista, con los ideólogos burgueses anticomunistas), en suma, todos los "izquierdistas" —¿verdad, señor Marchais?— que hicieron el mayo-junio del 68 enfrentándose con el cretinismo parlamentario, pacifista y reformista del PCF así como al sabotaje de la huelga general y, más tarde, a su liquidación —en beneficio de las urnas republicanas— por el aparato de la CGT (que siempre ha dado buen testimonio de su sentido de las "responsabilidades nacionales", por ejemplo, en Grenelle) no dejarán de leer las inmortales obras de Waldeck Rochet, contribuciones decisivas al marxismo-leninismo, publicadas todas ellas en las Editions Sociales, por supuesto (pero no en Maspero): *Le marxisme et les chemins de l'Avenir; Qu'est-ce qu'un révolutionnaire dans la France de notre temps; Les En-*

volucionario, y por añadidura, especialista en Spinoza. El otro, filósofo prudente, que avanza disfrazado y que, mediante una larga serie de rodeos y retrocesos, trata de ver un poco claro en el rodeo de Marx por Hegel, ya que el trabajo filosófico exige rodeos y retrocesos. Dicho de otro modo, durante los años transcurridos entre el 60 y el 65, tras haber hecho "la prueba concreta que ser marxista en filosofía no es nada fácil" y "tras haber topado durante años con una serie de textos enigmáticos y con sus tristes comentarios" (p.67), Althusser da un rodeo por Spinoza, "audaz" o "imprudentemente" (como quieran) (p. 69), tras muchos esfuerzos también (p.67) y pagando por ello un precio teórico elevado (p.68). Para llegar finalmente al siguiente resultado: "en la repetición anticipada de Hegel por Spinoza, hemos buscado y creído delimitar en qué condiciones podía una filosofía, por debajo de sus proclamas y sus *silencios, a despecho de su forma,* al contrario, *por su propia forma,* es decir, por el dispositivo teórico de sus tesis, en una palabra, por sus posiciones, producir efectos útiles al materialismo" (p.70, subrayado por nosotros). Aquí está expresada toda la filosofía estalinista; esta vez sin rodeos, al contrario, de modo "muy explícito". Althusser explica, en efecto, de qué modo su historia subjetiva [es decir, su fidelidad al partido comunista francés, fuesen cuales fuesen los azares de la "línea correcta" y sus numerosos "(re)ajustes"] y la coyuntura ideológica y teórica existente [crisis del estalinismo, XX° Congreso del PCUS, ruptura entre la Unión Soviética y la República Popular China, calificada de "escisión del movimiento comunista internacional"] le impusieron este rodeo como algo necesario (p.69). Con la crisis provocada por la desestalinización y la fragmentación del bloque estalinista en varios comunismos nacionales y vías específicas hacia el socialismo (italiana, china, francesa, por ejemplo...), era efectivamente difícil hallar una posición *política* coherente que permitiese una adaptación constante a los "virajes", no de la filosofía en general, y marxista en particular, sino a la línea del aparato del PCF, de la diplomacia "comunista" de la burocracia so-

---

seignements de mai-juin 1968: Qu'est-ce que la philosophie marxiste?; y sobre todo *L'Avenir du Parti communiste francais.* Sin duda aprenderán en ellos la decisiva contribución del "Partido", en estas históricas jornadas, a "la liberación revolucionaria del proletariado" para emplear la sorprendente expresión de Althusser (p. 35). Es cierto que en su *Réponse* Althusser ya había reescrito la historia: todos los comunistas tenemos en común, aparte de lo que pensemos de ellas (sic) la revolución cultural china y el Mayo del 68 en Francia" (Maspero, 1973, p. 80). Para decirlo todo, nada divide a los "auténticos filósofos comunistas, mientras sigan hablando de Filosofía.

viética, de la coexistencia pacífica (entre dos o entre tres) y finalmente del partido comunista chino, cuyas sutilezas filosóficas son bien conocidas (sobre todo cuando se trata de Confucio, de Lin Piao y algunos otros). En resumen, Althusser jamás ha tenido opción;[4] o mejor, ha "elegido" (no como Sartre, por supuesto) callarse, guardar silencio, ocultarse, avanzar paso a paso, de manera sinuosa, discreta, y para decirlo todo, académica, por el laberinto filosófico del estalinismo en donde se encuentran mezclados, al azar de un rodeo, no solamente los grandes clásicos, sino también Stalin, Mao, Waldeck Rochet y, por qué no, todos los "Grandes Dirigentes del Movimiento Comunista Internacional". Pero, eclecticismo político obliga, para encontrar "una justa Unión entre el Movimiento obrero y la Teoría marxista-leninista", Althusser ha tenido que "situarse en posiciones teóricas (filosóficas) proletarias", por supuesto "a partir de posiciones *políticas* proletarias" (¡sic!) (p.126). Althusser, pues, se ha visto ampliamente favorecido por los favores de la "crítica al culto de la personalidad" de Krutshov y el humanismo cultural pequeño burgués de los Garaudy y Adorno, cuando el partido inició su periodo de "diálogo" y de "renovación democrática". Además "demos al XX° Congreso lo que le pertenece: desde este congreso es posible (hablar y publicar), y, para hablar solamente del Partido francés, en el transcurso de la sesión del comité central de

[4] "De hecho, antes del XX Congreso (claramente: en pleno periodo estalinista), un filósofo comunista, al menos en Francia, apenas podía publicar textos filosóficos (mínimamente) cercanos a la política que fuesen algo más que el comentario pragmático de las fórmulas consagradas" *(Réponse*, p. 65). En este sentido, tenemos que hacer dos observaciones. Tras el XX Congreso, por ejemplo en la presente coyuntura de la Unión Soviética (periodo Breznev) los textos filosóficos de los "comunistas" del gran partido hermano siguen "siendo el comentario pragmático de las fórmulas consagradas". Basta consultar las obras del catálogo de las Ediciones de Moscú *hoy* (1974). Por ejemplo (no restrictivo): *Dialéctica, lógica, gnoseología: su unidad* por Kedrov; *El Estado soviético y el derecho*, por Tchkivadzé; *Iniciación al materialismo dialéctico e histórico* por Yakhot; del mismo "filósofo": *Introducción al materialismo histórico*, o también *El materialismo histórico* por Kelle y Kovalzon; sin olvidar los *Problemas fundamentales del materialismo dialéctico (y del materialismo histórico)* etc. Por lo demás, los militantes marxistas, revolucionarios y realmente comunistas, que llevan a cabo la lucha contra la burocracia dominante en Yugoeslavia, Checoslovaquia, Polonia, Unión Soviética, etc, siguen siendo víctimas de la represión estalinista, que no tiene nada de filosófica. J. Kuron; K. Modzelewski, K. Kosik, los filósofos rojos en Yugoslavia, los oponentes comunistas en la URSS (casi todos ingresados en hospitales psiquiátricos) y los militantes marxistas checos saben algo de todo esto. Ni siquiera la "Escuela de Budapest", en torno al viejo Lukács, se beneficia completamente del "derecho a la investigación y a la expresión filosófica". Sin duda debido a los "trágicos acontecimientos" ocurridos en Hungría en 1956.

Argenteuil[5] (1966) reconoció el derecho de sus militantes a la investigación y expresión filosóficas" [*Réponse à John Lewis*, op. cit., (p. 65)]. ¡Gracias, camarada Waldeck Rochet, por tanta generosidad!

La autocrítica de Althusser aborda una serie de cuestiones sobre las cuales habrá que volver más a fondo: relación Marx/Hegel, teoría de la contradicción,[6] definición del humanismo y del economicismo, función de la ideología, clarificación del corpus conceptual del materialismo histórico,[7] etc. Veremos entonces, pero no nos anticipemos, que la autocrítica de Althusser tal vez sea el anverso de una nueva astucia de la razón estalinista.

En el interín, podemos resumir en unas cuantas tesis (provisionales) nuestra crítica de cierta autocrítica:

A. *Esta autocrítica es la justificación filosófica del estalinismo, como política concreta en el seno de la Komintern, en la época de la decadencia imperialista.* Esta autocrítica se efectúa en nombre de la teoría ("por lo demás mucho más espinozista que estructuralista") (p.55) de la "causa ausente" (p.56). Así, según Althusser, que cree conocer la historia del partido comunista ruso y de la Internacional comunista, es difícil "echar mano" de "la" causa de lo que algunos han denominado "el estalinismo", y otros "culto a la personalidad". Los efectos (¡sic!) estaban presentes: la "causa, ausente" (p.56). Por otra parte, añade el ardiente admirador de los *Principios del leninismo* de Stalin, incluso suponiendo que se pueda analizar científicamente el estalinismo (bautizado como "desviación estalinista"), "esta "causa" no es por sí misma más que un eslabón en la dialéctica de la lucha de clases del Movimiento obrero dominado por la construcción del socialismo en un solo país"[8] (p. 56). Y para

[5] Sobre lo que en su momento se denominó círculo de Ulm de la UEC, cf. *Faut-il réviser la théorie marxiste léniniste?* colección Que faire? S. E. R. Paris, 1966 (texto adoptado por unanimidad, como es debido, por el citado círculo en el que Althusser tenía una cierta influencia).

[6] La contradicción, la unidad de los contrarios, es la esencia de la dialéctica marxista, como no ha dejado de repetirlo, por ejemplo, Lenin. Pero Althusser se siente obligado a constatar "sea como sea, siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la contradicción" (p.81).

[7] Que el Lacan del marxismo entiende como una "*Tópica*" "Que la metáfora del edificio sea una simple metáfora importa poco, en filosofía siempre se piensa con ayuda de metáforas" (p. 79. Lo malo es que esta metáfora sirve para liquidar la dialéctica revolucionaria que no tiene nada que ver con la causalidad estructural, es decir, "la tesis de la causa ausente" (p. 57).

[8] La causa ausente debe ser justificada de vez en cuando para no "sancionar con otro silencio el silencio oficial que reina, encubierto de "explicaciones", de mandatos y de difi-

que las cosas sean todavia más claras (¿conocimiento de segundo grado?), Althusser explica que la categoria de causa ausente significa que las razones últimas de la desviación estalinista jamás se personaron en la escena histórica y que, por lo tanto, no era posible enfrentarse con ellas directamente "como con una "persona presente" (p. 57). Dicho de otro modo, el estalinismo no existia en ninguna parte. Su forma era elusiva y dificil de encontrar. A menos que consideremos con Spinoza, que también partia de Dios, que su causalidad era no "eminente" (p. 81). Aventura ciertamente peligrosa, si pensamos en lo que ha costado *prácticamente* al movimiento revolucionario internacional.

B. *La autocrítica relativa al "teoricismo" sigue siendo totalmente teoricista.* Althusser se forja como tarea politica "defender, a propósito del marxismo-leninismo, en el sentido tajante de la *expresión* (sin duda, mediante una guerra de posiciones...), la categoria filosófica de "ciencia" "(p.35). Diga lo que diga, el ortodoxo defensor del Verbo prefiere el debate de filólogos a la guerra de clases. La clave de las luchas ideológicas o politicas auténticas es, para él, la conservación o la desaparición de ciertas *expresiones*. "No es exagerado decir, añade, que lo que hoy está en discusión tras estos debates, es, en definitiva, el propio *leninismo*" (p.33). Claro, y cuando no es un problema de expresiones, es un problema de filosofia, que como todo el mundo sabe, siempre ha transformado concretamente el mundo. Por ello no debe extrañarnos ver a Althusser pronunciando una vez más su Tesis preferida, su conclusión filosófica fundamental: "yo decia entonces (1960-65): la cuestión esencial es la de la *filosofia* marxista. Sigo pensando lo mismo" (p.100). Y lo seguirá pensando eternamente, sin duda.

---

cultades, cuyo heroismo, grandeza (¿decadencia?) y dramas hemos vivido o conocido" (*Réponse*, op. cit., p. 92). Y dado que, al parecer el estalinismo no ha aparecido nunca personalmente en la escena de la historia, Althusser cree su deber recordar, para cualquier fin útil, que "la dialéctica *convierte en ausente la causa* reinante" (*Autocritique*, op. cit., p. 57) para transferirle la dignidad de "otra causalidad". Stalin ("verum index sui et falsi", decia Spinoza) "ha tenido otros méritos ante la historia". Supo ver que *era preciso* renunciar al milagro inminente de la revolución mundial" y, por consiguiente (sic) emprender la "construcción" del, socialismo en un solo pais" (*Repónse*, op. cit., p. 95). Por fin ha aparecido la causalidad, la Tópica marxista, la de la eficacia del Todo sobre sus partes y la acción de las partes en el Todo, un Todo evidentemente sin barreras que Althusser "toma hoy el riesgo personal de postular" (ibidem, p. 93). Es cierto que a propósito de su flirt con la terminologia estructuralista Althusser nos informa en su *Autocritica* que "tenia en la cabeza a otro Personaje" (op. cit., p. 57): Stalin disfrazado de Spinoza.

C. La autocrítica intelectual de Althusser sirve para escamotear la responsabilidad política *concreta* de los intelectuales en la lucha *concreta* contra el sistema capitalista, la violencia imperalista y el absolutismo estalinista. Los filósofos son como moscones, intelectuales sin práctica, decía Althusser en su Introducción del 67 (p.17), sin duda para describir a cierta categoría de intelectuales. Y ya que Althusser, tras un largo rodeo, se ha sentido "llamado a la actualidad" (p.126) le recordaremos que existe "otro tipo de intelectual" (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op.cit., p.25), que anuncia efectivamente las revoluciones que estamos viendo ante nuestros ojos. Se trata de los militantes revolucionarios del MIR que, *ellos sí*, están luchando *realmente* (y no en el sentido figurado de la expresión) a partir de posiciones *políticas* proletarias. Este es su programa: "la muerte de nuestro secretario general no significa en absoluto la liquidación del MIR. El fusil que ha dejado Miguel ya lo empuña otro dirigente. El combate sólo cesará el día en que hayamos colgado a Pinochet en la Plaza de Armas de Santiago" (Declaración de Edgardo Enríquez, hermano de Miguel; *Le Monde*, 8-X-1974).

INDICE

Pág.